

SVEUČILIŠTE U ZAGREBU  
FILOZOFSKI FAKULTET  
ODSJEK ZA SOCIOLOGIJU

Proizvodnja znanja o koloniziranim - kritika dominantnog,  
zapadnog diskursa

**DIPLOMSKI RAD**

MENTORICA:

Dr.sc. Davorka Matić

STUDENT:

Andrea Mijatović

Zagreb, rujan 2016.

## Sadržaj

SAŽETAK.....	4
UVOD.....	5
<b>PRVI DIO: Foucault i položaj zapadne akademske zajednice u općoj hijerarhiji.....</b>	<b>11</b>
1. Diskurs u funkciji provođenja moći, panoptičnost i analiza diskursa.....	11
2. Uspostavljanje zapadnog kognitivnog autoriteta kao refleksije nejednakih odnosa moći: partikularnost istine.....	15
<b>DRUGI DIO: Postkolonijalna kritika Edwarda Saida .....</b>	<b>19</b>
3. Orijentalizam kao akademska disciplina.....	19
4. Esenijalistički diskurs u reprezentaciji Orijenta.....	22
5. Esenijalistički diskurs u reprezentaciji ostalih nezapadnih kultura.....	24
6. Politički i kulturalni odnosi između Zapada i Orijenta: uloga intelektualca.....	26
6. 1. Okcidentalizam: Istok kao protuteža zapadnim vrijednostima i orijentalističkom diskursu.....	28
<b>TREĆI DIO: Dekolonizacijske metodologije.....</b>	<b>33</b>
7. Politički i epistemološki otpor indigenih naroda prema kolonijalizmu: Linda Tuhiwai Smith.....	33
7. 1. Budućnost znanja indigenih zajednica?.....	37
8. Postkolonijalni diskurs i njegov doprinos dekolonizacijskim metodologijama.....	39
8. 1. G. C. Spivak i postkolonijalna kriza akademske reprezentacije subalternih.....	42

## **9. Emancipatorske mogućnosti postmodernizma za odnos između Zapada i**

<b>subalternih</b> .....	47
9. 1. Mogućnosti interkulturalnog dijaloga.....	50
9. 2. Multikulturalizam i globalna policentrična epistemologija.....	54
 ZAKLJUČAK: .....	57
 LITERATURA.....	61
 SUMMARY .....	64

## Sažetak

*Upotreba ideja prosvjetiteljstva i napretka je kroz povijest zapadnoj civilizaciji omogućila opravdanje imperijalističke politike te uspostavljanje odgovarajućih socijalnih hijerarhija. U tako zamišljenim hijerarhijama postoje kulturalni, materijalni i intelektualni odnosi između Zapada i Drugih kao dviju geopolitičko - kulturnih krajnosti. Kolonijalizam je poslužio kao legitimacijski princip i samo jedan od izraza ugnjetavačkih imperijalističkih politika, a zahvaljujući stoljetnom kolonijalnom nasljeđu, Zapad je gradio svoj superioran identitet na društveno i politički uvjetovanim predodžbama o Drugome. Ovaj rad pruža pokušaj kritike zapadnog diskursa i navike esencijaliziranja "Drugoga" kroz mitove o nerazvijenim, poganim i inferiornim kulturama, na što upozoravaju brojni autori predstavnici postkolonijalnog teorijskog diskursa. Osim E. Saida i drugi autori, također vezani uz postkolonijalizam, ali ujedno i članovi brojnih aktivističkih struja, upozoravaju na krizu akademske reprezentacije subalternih, poput G. C. Spivak kao predstavnice postmoderne dekonstrukcijske teorije i feminizma. Rad će se također baviti problematikom reprezentacije indigenih zajednica i njihovih kultura, pri čemu teoretičari i istraživači obrazovani na Zapadu (L. T. Smith), koriste svoju akademsku poziciju za socijalni angažman institucionaliziranja dekolonizacijskih metodologija, koje se zasad smatraju neusporedivim i nespojivim sistemima znanja u odnosu na vladajući diskurs. Rad će analizirati i društveno - povijesni kontekst pojave postkolonijalnog diskursa i njegove uloge u potvrđivanju nejednakih odnosa moći i distribucije znanja, preko čega ćemo još jednom potvrditi Foucaultovu tezu o znanju u službi moći, s kojom ćemo i započeti analizu umjetno stvorene podjele na bitna i nebitna znanja. O mogućoj dekonstrukciji vladajućeg diskursa u vidu multikulturalnog znanja te reformirane postmoderne društvene teorije kombinirane s kompleksnijim postkolonijalnim diskursom govoriti ćemo pri kraju rada i u zaključku, koristeći teze dekonstrukcionista prema kojima je jasno kako vladajući sustav znanja treba mijenjati. Odnosno, potrebno je mijenjati postojeće reprezentacije i generalizacije kojima se dominantni diskurs u velikoj mjeri služi, a koje se zasnivaju na ideologiji koja podržava dominaciju jedne kulture nad drugom, čime se čini ne samo epistemičko, već i političko nasilje nad marginaliziranima.*

**Ključne riječi:** *zapadna civilizacija, kolonijalizam i imperijalizam, reprezentacija Drugih, esencijalistički diskurs, postkolonijalni diskurs, znanje i moć, dekolonizacijske metodologije, indigeni teoretičari, multikulturalno znanje, postmoderna društvena teorija*

## Uvod

Odluke koje su se odnosile na sve članove društva obično su se kroz povijest donosile pod utjecajem interesa moćnih aktera, koji su oduvijek bili čvrsto vezani i uz proizvodnju znanja i u tom smislu su znanstvene discipline oduvijek bile posebna oruđa moći. Problem istraživanja kao prije svega društvene aktivnosti je prihvaćanje termina i retorike vladajuće ideologije pa je tako dominantna interpretacija društvenih događanja uvijek ovisila o trenutačnim interesima političke i kulturne elite. Bitan doprinos “strogoprogramske” sociologije je spoznaja kako je svaki narativ pod ideološkim utjecajem te funkcionira u samo određenim povijesno - političkim uvjetima pa stoga nema objektivne i društveno neuvjetovane spoznaje. Potreba za ostvarivanjem specifičnih interesa kroz povijest je dovela do teorija i povijesnih prikaza koji su potom odredili način funkcioniranja svijeta, dok povijesno mišljenje i znanje određenih epoha, kultura i povjesničara spada u područje neupitnih normi, što vodi ili u kulturalni imperijalizam ili barem iskrivljene perspektive u komparativnim istraživanjima (Blanuša; 2005). “Istinsko” znanje u sebi ne bi imalo ugrađene političke, institucionalne i ideološke utjecaje, no to je nemoguće s obzirom da je sam jezik krajnje organiziran i šifriran sustav koji koristi brojna načela da se izrazi (Said; 1999), a zbog ove sociokulturne kontekstualizacije je znanost kroz povijest u jako maloj mjeri bila neutralan teren za objektivno ispitivanje i uviđanje činjenica za dobrobit ljudskog napretka i povećanja ljudskih sloboda.

Znanje o nezapadnom svijetu konstruirano od strane Zapada zbog spomenutog socio- kulturnog konteksta i povijesnog habitusa (osvajanja, ropstvo i eksploatacija) isto tako ne može biti objektivno, iako se tako predstavlja. Interesi europskog imperijalizma su se od 15. stoljeća manifestirali ne samo u smislu ekonomske ekspanzije i osvajanja fizičkog prostora nezapadnog dijela svijeta koji nije bio na istom stupnju tehnološkog razvoja, već također i u obliku etničkih studija čija je svrha bilo podjarmljenje Drugih i u kulturnom smislu. Indigena teoretičarka Linda T. Smith tvrdi kako imperijalizam nije samo set ekonomskih i političko- vojnih akcija, već se radi i o ideologiji koja je imala kulturološko- intelektualne posljedice u smislu podržavanja i nametanja zapadnih ideja prosvjetiteljstva i progresa ostatku svijeta (Tuhiwai Smith; 1999). Osim problematičnog

pristupa indigenim kulturama kroz redukcionizam i stereotipizacije, diskurs kulturnog imperijalizma jednako homogenizira i znanje o orijentalnim kulturama, umjesto da njihov jezik, povijest i kulturu promatra kao skup manjih i kulturno cjelovitih jedinica. Orijentalizam, koji se potvrđivao kroz ogroman akademski prostor, uspostavio je znanstvene istine i prakse koje su se bavile iskonstruiranim razlikama između različitih tipova pojedinaca i društvenih grupa. Zapadna forma mišljenja temeljila se na razlici između onog poznatog i radikalno različitih i suprotstavljenih entiteta kao da se radi o nekoj prirodnoj podjeli ljudske stvarnosti, pri čemu je jasna podjela na Europu, Zapad i “nas” i s druge strane na ono s čim se zapravo takva forma mišljenja bavi, a to su Orijent, Istok i “oni” (Todorova; 1999).

Tehnološka dostignuća predstavljena kao dokaz superiornosti zapadne epistemologije i moderne znanosti omogućila su Zapadu i moralnu i kulturnu superiornost jer su se tehnološke razine počele miješati s kulturološkim, kao i s biološkim kapacitetom (Maffie; 2009). Isto tvrdi i Foucault kada govori o tome kako znanost uspostavlja svoju ideologiju i vladavinu potvrđujući se kroz tehnologiju, jer tehnološke procedure imaju posebnu moć s obzirom da mogu fundamentalno izmijeniti institucije znanja i poretka. Proizvodnja znanja je veliki socijalni, ekonomski i politički poduhvat povezan s dominantnim odnosima moći i autoritetima kao što su korporacije, vojska, državni instituti, sveučilišta i druge važne društvene institucije (Matić; 2001), koje su zaslužne za stvaranje reprezentacija u odnosu na realnu društvenu zbilju. Pritom se osim političko- ideoloških manipulacija nerijetko događaju i zloupotrebe znanstvenih otkrića u službi legitimacije postojećeg poretka pa su se tako uspijevale nametnuti čak i moralno diskutabilne ideje i doktrine s ogromnim društvenim implikacijama, kao što je primjerice eugenika. Svim je kulturama zajedničko to da “ispravlja” zbilju na način da je mijenjaju iz slobodno plutajućih predmeta u jedinice spoznaje (Said; 1999), no štetno je kad se pritom i diskriminatorne ideologije predstavljaju kao znanje o Drugom ili empirijske činjenice. Tek je pojavom pokreta za ljudska prava i osvještavanjem vrijednosti svih kultura stvorena kritika postojećih nepravednih diskursa i otvorena mogućnost njihove dekonstrukcije. Kao odgovor na dugi povijesni period političkog ugnjetavanja, od 1960-ih se godina u Europi i SAD-u javljaju brojni zahtjevi za jednakost prilika; društveni pokreti koji traže priznavanje ne samo etno- kulturnih, nego i ostalih identiteta: indigenih naroda, nacionalnih manjina, imigranata, feministkinja, homoseksualaca itd. (Mesić; 2006). Rodno i etnički zasnovani pokreti za oslobođenje

često su preuzimali inspiraciju i ideološku retoriku iz samog procesa političke dekolonizacije Trećeg svijeta pa su tako, primjerice, crnci, ženske i druge potlačene grupe, počeli sebe u odnosu na vladajuće elite označavati kao “unutrašnje kolonije” i kao potčinjene Druge (Radhakrishnan; 2000). Ovaj val nezadovoljstva i borba za oslobođenje od kulturne i strukturalne ovisnosti su se potom počeli prelijevati i na prostor društvenih znanosti pa su tako primjerice latino-američka i međunarodna afrička akademska zajednica zahtijevale poboljšanje osnovnih uvjeta života, ali i znanstvenog rada. Odnosno, zahtijevale su otvaranje prostora za razvoj domaće znanosti i domaćih izvora teorijskih sadržaja, što je bio odgovor na “slobodno- lebdeće” europske i američke znanstvenike koji su na trećesvjetskim sveučilištima stvarali katedre i odjele po vlastitoj želji, prikupljali podatke i tiskali otkrića koja bi potvrđivala već postojeće i prihvaćene hipoteze (Lamy; 1976). Osnovni uzrok ovakvih i sličnih praksi je globalna stratifikacija na one koji imaju i one koji nemaju moć, zbog čega postoji neravnomjeran pristup mrežama komunikacije. Osim nedostatka domaće literature i nepostojanja neovisne unutarnje mreže komunikacije koja bi bila protuteža Zapadu, problem zemalja Trećeg svijeta je i trenutno nedovoljan broj stručnih kadrova (Lamy; 1976).

No, bez obzira što zapadna znanost i dalje održava svoj neupitni superioran status jer se na ideje njene akademske zajednice i dalje gleda kao na dogme, na društvene zloupotrebe znanosti i činjenicu da se znanost koristila te se i dalje koristi kao sredstvo represije je, radi općeg društvenog dobra, potrebno stalno ukazivati. Uz spomenute brojne pokrete za ljudska prava, koji su radili na razotkrivanju veze između znanstvenog istraživanja i vojno-industrijskog establišmenta te natjerali Zapad na toleranciju kulturalnih razlika unutar multikulturalnih politika, zadnja desetljeća obilježilo je i aktivističko djelovanje radikalno lijevih, antiratnih i ekoloških pokreta (Matić; 2013). Ovo su najizravnije kritike koje dolaze iznutra, a koje žele osvijestiti javnost kako je moderni sustav obrazovanja zapravo produžena ruka kapitalističkog poretka i sredstvo eksploatacije, suučesnik u potčinjavanju žena, manjina i nerazvijenih zemalja (Matić; 2013).

Analizom odabranih teoretičara za potrebe ovog rada, mogu se formulirati sljedeće hipoteze:

- (1) *Jezik je, osim u političkom, ekonomskom i vojnom smislu, bio vrlo važno sredstvo u kolonijalnom širenju Zapada zato što je također omogućio nametanje zapadne epistemologije, a onda i dominantan položaj ukupne zapadne znanosti.*

- (2) *Literatura o koloniziranima pisana je kroz optiku Zapada kao kulture koja nameće dominantan diskurs o njima, pri čemu su se koristili univerzalni i transkulturalni kriteriji racionalnosti, objektivnosti i istinitosti.*
- (3) *Postoji potreba za reformom postojećih istraživačkih praksi kako bi se eurocentризму oduzeo privilegirani status u spoznajnim prosudbama te kako bi se znanstvena istraživanja usmjerila prema dobrobiti potčinjenih i uz njihovo sudjelovanje.*

*Predmet* ovog rada je komparativno teorijsko istraživanje kritičara zapadnog diskursa o koloniziranima pa se u skladu s prethodno navedenim hipotezama mogu navesti njegovi opći ciljevi:

- (1) Uvod u kritičku analizu konstrukcije vladajućeg znanstvenog diskursa najprije iz pozicije Foucaultovog poststrukturalizma, koji naglašava ulogu jezika te izdvaja ključne aktere koji odlučuju što bi se u nekom društvu trebalo zvati znanjem te kroz ovo objašnjava različiti tretman pojedinih znanja, tj. privilegirani položaj zapadne epistemologije. Foucault cijelu kulturnu povijest sagledava u odnosu na moć te vladajući diskurs povezuje s imperijalizmom i pozicijom superiornosti pa bi rad krenuo od njegove teorije o odnosu između moći i znanja. S obzirom na ovaj cilj, poglavito je riječ o analizi kolonijalizma kao političke ideologije te znanosti i kapitalizma kao dviju najmoćnijih sila u modernoj povijesti zahvaljujući kojima su se partikularni koncepti nametnuli kao univerzalno važeći, tj. kao objektivno i pravo znanje.
- (2) Upotreba Saidove analize orijentalističkog znanja, koje je u funkciji kolonijalne upotrebe i uspostavljenih političkih odnosa između europske civilizacije i muslimanskog svijeta, koji datiraju još od srednjeg vijeka. Bez obzira na trgovinske međutjecaje i ranu prisutnost na istoku Europe, za imperijaliste je Orijent oduvijek bio kulturno, intelektualno i duhovno izvan nje, dok je Orijentalac predstavljao pojedinca koji pripada podređenoj rasi, a ne toliko stanovnika geografske regije i to je reprezentativni jezik za razumijevanje islama i Orijenta, koji Said naziva *imaginativnom geografijom* (Said; 1999). U europskoj imaginaciji je Zapad zamišljen kao pobjednička sila nad Azijom (Said; 1999), a smatramo kako Saidovi zaključci zaslužuju kritičku pažnju jer



naglašavaju ulogu predrasuda te kulturnih i političkih normi Zapada koje oblikuju širi društveni stav prema Drugome.

- (3) Povezivanje prethodno navedenih autora s onima koji se bore za prava indigenih zajednica zbog nepravednih mitsko- ideoloških kategorija dominacije i potčinjenosti, pri čemu je fokus na njihovom teorijskom i praktičkom angažmanu za davanje glasa marginaliziranima. Isticat će se kulturna raznolikost modernog društva koja uključuje različite vjerske, etničke, kulturne i druge manjinske identitete za čiju je potvrdu ključna dijaloška komunikacija s većinskim identitetima, jer bez postojanja drugosti nema referentnog okvira. Dijaloško diskurzivno mišljenje bi značilo uzimanje u obzir i interpretacija Drugih umjesto dosadašnjeg promicanja vladajućeg diskursa, što bi potom značilo i preoblikovanje normi unutar poretka koji bi uključivao marginalizirane.

Kritika zapadnog diskursa, kao tema ovog rada, sociološka je jer joj je fokus na proizvodnji znanja kao važnoj društvenoj djelatnosti koja služi za opravdanje društvenih nejednakosti i osnaživanje političke moći Zapada jer odražava i podupire njegova dominantna shvaćanja i vrijednosti. Prevladavajući koncepti o pojedinim društvenim skupinama rezultat su točno određenih socijalnih i povijesnih uvjeta, odnosno, dominantne političko- ekonomske strukture, kroz koju ih onda možemo i sociološki objasniti, što su problemi kojima se bavi sociologija znanja. Društvena je činjenica kako donje društvene skupine ili u slučaju ovoga rada - kolonizirani (podređeni, subalterni), kroz povijest nisu imali pristup strukturama moći i društvenim institucijama da bi formirali barem formalno protustajalište vladajućem diskursu, što je također rezultat specifičnih društvenih uvjeta. Pritom će fokus rada biti na odnosu moći i jezične reprezentacije jer se upravo preko govora zbilja ne samo tumači, nego i stvara pa je on stoga odgovoran za stvarne društvene posljedice. Da bi se ovakav sustav znanja mijenjao, potrebno je razvijati kritičku svijest o propustima, pogreškama ili nepravdama u prošlosti te ih pokušati ispraviti na način da se da pravo glasa marginaliziranima i promiče njihova literatura iz multikulturalne perspektive, umjesto tumačenja iz perspektive prevladavajućeg zapadnog diskursa i kulturnog konteksta koji je simbol globalne kulturne homogenizacije. Smatramo kako je ovakav pristup od velike važnosti s obzirom da je ravnopravan dijalog između različitih društvenih skupina i kultura nešto što je bitno njegovati unutar demokratskog sustava kao važan mehanizam u borbi protiv

diskriminacije bilo koje vrste, kao i očuvanja ili afirmiranja raznolikih kulturnih identiteta.

Svrha rada bila bi pokazati na koji način kritičari zapadnog diskursa objašnjavaju kako je sustav mišljenja o koloniziranim u skladu s nejednakim odnosima moći između Zapada i ostatka svijeta. Takvi nejednaki odnosi moći ne mogu postojati bez velikih ideoloških obmana i upravo su zbog toga empirijske rasprave uvijek pomiješane s moći te o njoj ovisi tko u raspravama može sudjelovati, tko će biti isključen, kojim temama će se pridavati značaj, što će se preispitivati, a što uzimati zdravo za gotovo pa čak hoće li uopće doći do diskusije. Imperijalistički diskurs je ostatku svijeta nametnuo zapadnjačke ideje o najfundamentalnijim stvarima kao standarde i kriterije i kao jedine vrijedne i jedine koje imaju smisla, zbog čega se postkolonijalna kritika u svojim počecima i bavila pitanjem zašto bi Zapad imao autoritet da postavlja pitanje jesu li uvjerenja Drugih epistemološki opravdana ili racionalna. Ovo je od velike društvene važnosti s obzirom da je, primjerice, disciplina koja predstavlja institucionalizirano znanje o Orijentu uvelike utjecala na oblikovanje stavova prosječnog zapadnjačkog čitatelja, koji prihvaća orijentalističke kodifikacije kao istinite. Odnosi koji vladaju u društvu bitni su za razumijevanje problema spoznaje pa se stoga literatura i kultura moraju shvaćati i istraživati skupa (Said; 1999), s obzirom da je stoljetni stav o urođenoj inferiornosti nezapadnih zemalja i doveo do društvenih nejednakosti i političkog ugnjetavanja. Također, okolnosti u kojima žive ljudska bića razumijevaju se na temelju onoga što govore knjige i tekstovi, što je podložno manipulacijama s obzirom da različiti autoriteti mogu dati legitimitet nekom znanju. Kulturna, politička i ideološka snaga orijentalizma kao odraz premoći Zapada kroz povijest i kao diskurs koji se bavi analizom drugosti na način da je tumači kao inferiornu kategoriju predstavlja problem od velike društvene, ali i moralne važnosti<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Osim zapadnih teoretičara koji se smatraju naprednim prosvjetiteljima, poput J. S. Milla ili J. Lockeja, a koji zagovaraju uplitanje Zapada jer je to u interesu kolonija, Said navodi nekoliko primjera povijesno zabilježenih govora opravdanja zapadnog imperijalizma pa tako i onaj bivšeg britanskog premijera A. J. Balfoura; vrlo obrazovanog teoretičara i dugogodišnjeg člana Parlamenta uključenog u imperijalne poslove. Kada Balfour govori o Egiptu kao simbolu zapadnog imperijalizma i akademskog primjera orijentalne zaostalosti (a kroz njega i o ostalim britanskim kolonijama), on kaže sljedeće: “Je li dobro za te velike nacije – ja dopuštam njihovu veličinu– da ta apsolutna vladavina bude vršena s naše strane? Ja mislim da jeste. Smatram da iskustvo pokazuje da su oni potpali pod daleko bolju vlast nego ikada ranije u cijeloj svjetskoj povijesti, a to nije samo korist za njih, već, nesumnjivo, korist i za cijeli civilizirani Zapad... Mi u Egiptu nismo samo radi Egipćana, premda smo mi ondje uglavnom zbog njih;

Osim toga, postoje brojna istraživanja koja nalaze kauzalnu vezu između biološke osnove i socijalnog ponašanja, a koja direktno utječu na obrazovnu i socijalnu politiku i temelj su legitimacije postojećeg društvenog poretka, koji time počiva na diskriminaciji (Matić; 2001). Takav sustav mišljenja stvara opći stav kako nije potrebno uvoditi ozbiljne društvene reforme, kada ionako nije društvena nepravda ta koja je dovela do nejednakog socio- ekonomskog položaja pojedinaca, već su oni biološki predisponirani za određena ponašanja (Matić; 2001).

## **Prvi dio: Foucault i položaj zapadne akademske zajednice u općoj hijerarhiji**

### **1. Diskurs u funkciji provođenja moći, panoptičnost i analiza diskursa**

U kritici dominantnog zapadnoeuropskog diskursa krenut ćemo najprije od aktivistički nastrojenog pisanja u prostoru zapadne teorije čiji je najbolji predstavnik Michel Foucault i njegova teorija o odnosu između moći i znanja. Najprije je potrebno definirati jedan od središnjih pojmova za razumijevanje problematike društvenih i humanističkih znanosti i vjerojatno najvažniji koncept Foucaultove teorije: diskurs. Diskurs nije puki govor kao u lingvističkom kontekstu, jer se radi o diskontinuiranom govoru koji je neovisan od subjekta i podložan vlastitim zakonima (Afrić; 2009). Dakle, ne samo da diskurs nije vlasništvo subjekta, već se radi o tipu govora (medicinskog, znanstvenog, političkog) koji treba interpretirati s obzirom na njegovu samostalnost i moć da konstituirati i određuje subjekt, ali i praksu (Afrić; 2009) pa tako, recimo, politički govor s vremenom nadilazi područje političkog i zapravo utječe na cjelokupan socijetalni kontekst. Za Foucaulta ne postoji jedinstvena definicija diskursa zato što njegovo značenje zavisi od konteksta upotrebe, no možemo reći kako se radi o sustavu

---

mi smo tamo i zbog Europe u najširem smislu.” (Said; 1999: 47)

kvazi-znanstvenog znanja (Stanić, Pandžić; 2012). Prema diskurzivnom znanju Foucault ima kritički pristup, jer ono nije znanje o “realnom svijetu” koji postoji prije nego što o njemu formiramo spoznaju, već se radi o produktu društvenih i povijesnih uvjeta, bez obzira što ga akteri predstavljaju kao reprezentaciju objektivne stvarnosti (Stanić, Pandžić; 2012) i prema ovoj bi definiciji nediskurzivna znanja bila nezapadna znanja. Različite diskurzivne formacije rezultat su asimetrije moći koja dijeli društvo na dominirajući društveni sloj i ostale, zbog čega je potrebna društvena kritika koja bi ukazala na socijalne i kulturne faktore zbog kojih se to događa i koji utječu na proizvodnju znanja o “drugome”. Foucault smatra kako se “istine” u društvu stvaraju zahvaljujući mnogostrukim prisilama jer svako društvo zapravo ima svoj režim i svoju “opću politiku” istine, što znači da postoje tipovi diskursa koji se prihvataju te mehanizmi pomoću kojih se čini da isti funkcioniraju kao istiniti, kao i subjekti koji su zaduženi za to da odrede što funkcionira kao istinito (Foucault; 1994). Jedan od osnivača sociologije znanja, Karl Mannheim, je prije Foucaulta tvrdio kako pojam istine ne možemo definirati na objektivni način jer su mišljenje i spoznaja u društvu određeni socio- kulturnim vrijednostima društva i njegovom poviješću te se zato postojeće istine i spoznajni interesi mijenjaju kako se mijenjaju društvene prilike. Ono što je iskazano diskursom nije samo verbalni izričaj sa specifičnim značenjem, već to znanje ima svoju posebnu socijalno- povijesnu funkciju; da s jedne strane ograničava, a s druge omogućuje i strukturira određen način govora i razmišljanja (Stanić, Pandžić; 2012). Ako se i može govoriti o nekakvom univerzalnom diskursu koji bi u hijerarhiji bio iznad drugih i koji bi utjecao na proces formiranja znanja i spoznaje te implicirao otvoreno polje odnosa, to je prema Foucaultu *episteme*; pojam koji označava pogled na svijet koji je zajednički svim branšama znanja jer im nameće iste norme i postulate, opći stadij razumnosti te određenu strukturu misli (Stanić, Pandžić; 2012). Međutim, ako bi govorili o istinitom ili pravom znanju, treba reći kako diskursi sami po sebi nisu niti istiniti niti nužno lažni, jednako kao što se društvene istine i spoznaje mijenjaju kako se mijenja i samo društvo. Odnosno, jednako kao što predmet istraživanja sociologije znanja nisu istinitost i objektivnost spoznaje, isto tako i Foucaulta više od “spoznajnih istina” zanima kako se one, kao zapravo parcijalni iskazi koji čine diskurs, kroz povijest nameću kao univerzalno važeći. Ovo se događa zato što ih stvaraju odnosi moći u društvu, istovremeno im pripisujući određena obilježja i snagu, iako oni zapravo ne otkrivaju što postoji u zbilji, već tu zbilju čak gotovo i fabriciraju. Odnosno, konstrukcija pojedinih koncepata o prirodi i društvu u skladu je s dominantnim

odnosima moći te utjecajnim institucijama i pojedincima. Ovo nametanje partikularnih koncepata društvu i pojedincu pogotovo se odnosi i na znanja o donjim društvenim skupinama, pri čemu ovi objekti znanja, osim što povijesno nisu sudjelovali u konstrukcijama znanja, također nisu i još uvijek ne sudjeluju čak ni u konstrukciji znanja o sebi. U ostalu Foucaultovu složenu terminologiju i osnovne komponentne diskursa na koje ih on dijeli nećemo ulaziti, jer nam nisu važne za potrebe ovog rada, nego ćemo umjesto toga spomenuti i doživljaj prostora u njegovoj teoriji, s obzirom da su prostor, moć i znanje za njega neodvojivi elementi. Foucaultov model diskurzivnog prostora podrazumijeva fizički, socijalni prostor koji je u dijalektici sa znanjem i u kojem je ono što je rečeno ili mišljeno regulirano spomenutim odnosima moći i znanja (Stanić, Pandžić; 2012). Materijalnom prostoru kao društvenoj tvorevini posvećuje puno pažnje, jer je on ključan za objašnjenje socijalnih odnosa moći, a u knjigama poput *Disciplina i kazna*, *Ludilo i civilizacija* i *Rođenje klinike*, nudi bogate empirijske prikaze načina na koje su prostorni odnosi i tehnike ograničavanja, isključivanja i naređivanja neraskidivo usađeni u šire socijalne procese i transformacije (Stanić, Pandžić; 2012 prema Hannah; 2007) i kako se funkcije prostora mijenjaju sukladno društvenoj i gospodarskoj situaciji (Stanić, Pandžić; 2012). Proučavanju korektivnih društvenih institucija pomoću kojih se isključuje nepoželjne iz socijalnog života Foucault također posvećuje velik dio svog pisanja, a vezano uz to tvrdi kako se procedure i znanja stalno prilagođavaju političkim ciljevima te su još u 18. stoljeću uvedene prosvjetiteljske reforme i procedure koje ustrojuju moderno društvo. Iako diskurs čine i jedne i druge procedure/znanja, neke procedure imaju povlašteni položaj nad drugim, nedominantnim procedurama koje postaju ogromna zaliha znanja. Disciplinarno društvo se postiže kroz dominantne i utjecajne znanosti poput demografije, psihologije, kriminologije, koje pridonose “normalizaciji” subjekta koji nije autonoman zbog odnosa moć- znanje, a nama je za potrebe ovog rada bitno spomenuti moderni disciplinski aparat za uspostavljanje socijalnog reda koji u svom središtu ima znanje. Ideja Panoptikona i njegove arhitekture koja je u funkciji moći slikovito objašnjava kako se represija pojedinca može provoditi i na manje očit način; putem nadzora i promatranja umjesto direktne sile. Dakle, ovako zamišljenu ideju iskorištavanja prostora u svrhu održavanja moći ne moramo ograničiti samo na totalitarne institucije, već se može napraviti analogija s društvenim autoritetima čija moć na jedan polivalentan način prožima cijelo društvo. Odnosno, Panoptikon se može preslikati na sve društvene institucije kao univerzalni model funkcioniranja društva, jer se one na isti način kao i kaznionice mogu

nadgledati, pratiti i modificirati ponašanje velikog broja pojedinaca (Stanić, Pandžić; 2012, prema Foucault; 1994).

Pristup koji bi nam mogao pomoći da pojedine probleme vidimo s višeg nivoa ili da bolje razumijevamo fenomene i prakse je, primjerice, analiza diskursa. Ona polazi od shvaćanja kako jezik nije samo neutralno sredstvo za opisivanje, već ima i važnu ulogu pri konstrukciji socijalne zbilje pa kroz proučavanje teksta ili nekog drugog empirijskog materijala možemo osvijestiti skrivene motive u drugima, ali i u nama samima spram problema i utvrditi koji su to socio- politički interesi prisutni u tekstovima (Afrić; 2009). Ideje imaju konkretnu praktičnu svrhu pa ih stoga trebamo analizirati skupa sa sferom moći (Foucault; 1994), a pritom su svi mehanizmi za proizvodnju znanja unaprijed ideološki zadani, što možemo povezati s činjenicom da se mnoga istraživanja danas iz ideoloških razloga uopće ne financiraju, a ono što se govori ili misli izravno je povezano s odnosima moći. Odnosno, i u govoru i u pisanju možemo identificirati obrasce i političke razloge zbog kojih su neke ideje manje ili više uvjerljive i pomoću kojih se dalje uspostavljaju odnosi nejednake raspodjele moći, odnosno socijalna kontrola i dominacija (civilizacijska, kulturalna, rasna, nacionalna, klasna, spolna, dobna, statusna...) (Afrić; 2009) spram tradicionalnih društava Trećega svijeta, Orijenta, indigenih naroda, manjina i “donjih” društvenih skupina. Na taj se način literatura o subalternima uspjela nametnuti kroz optiku Zapada kao kulture koja stvara dominantan diskurs o njima, a uz to njegov optičaj i proizvodnju održava u ograničenom prostoru i između ograničenog broja govornih subjekata. Zato bi trebalo mijenjati postojeće akademske mikropakse te skrenuti pažnju od tekstova koji pripadaju dominantnim zapadnim kulturnim vrijednostima prema literaturi Trećeg svijeta i piscima iz neeuropskih zemalja da bi se riješio problem nejednake distribucije znanja i informacija, što bi zapravo značilo kompletno preispitivanje temelja europocentričkog sustava mišljenja i govora. Uzrok nejednake distribucije znanja i informacija je, naravno, nejednaka distribucija moći, koja se zatim prenosi i u postkolonijalni diskurs. Veća pažnja se pridaje intelektualcima obrazovanima na Zapadu, jer njihova literatura ima privilegiran status u odnosu na nekoga tko istu priliku obrazovanja nije imao radi klasne ili neke druge razlike, što znači ogroman broj intelektualaca čiji se glas ne čuje (Behdad; 2000). Koliko je jezik bitan u odnosima moći i njihovom mogućem preslagivanju govori i ruski filozof i kulturni teoretičar Bakhtin, koji, jednako kao i Marx, zauzima materijalistički društveno- historijski pristup ljudskim odnosima i komunikacijskoj praksi. On preko jezične dimenzije (tzv. jezične

heteroglosije) također pokazuje kako su subjekti ideološki pozicionirani u diskurzivne formacije koje su odraz asimetrije moći, odnosno, društvene heteroglosije i hijerarhijskih odnosa u društvu (Gardiner; 2000). No, promjene u poretku su moguće jer subordinirane grupe mogu pripisati nova značenja i vrijednosti autoritarnom diskursu (unificirajući jezik obrazovanih kao službeni jezik upotrebe nasuprot jeziku s ulice) putem dijaloških formi, ali da bi se to ostvarilo potrebno je transformirati i materijalne i društveno- historijske uvjete u kojima je smješten dominantan diskurs (Gardiner; 2000). Odnosno, slično kao i Foucault i Bakhtin tvrdi kako pojedinac nije samo primatelj moći, već predstavlja i otpor prema toj moći; taj otpor je u slučaju Bakhtinova doživljaja svakodnevnog života oduvijek postojao jer je, kako on tvrdi, univerzalni govor oduvijek bio unificirajući samo u apstraktnoj formi.

## **2. Uspostavljanje zapadnog kognitivnog autoriteta kao refleksije nejednakih**

### **odnosa moći: partikularnost istine**

U trenutnom poretku postoje procedure isključivanja i kontrole diskursa od strane subjekata koji imaju povlašteno pravo govora. Tako se Treći svijet u očima Zapada i zapadne znanstvene zajednice obično označava kao nazadan zbog dominantne uloge tradicionalnih obrazaca ponašanja koji koče kritičku svijest i napredak, a sociološku činjenicu kako su i tradicionalna i moderna društva jednako ideološki podložna manje se pritom ističe. Stoga je Zapad u prednosti i u mogućnosti održavati epistemološki autoritet, prema kojemu o “nazadnim” Drugima promišlja iz superiorne pozicije, bez obzira što ni on sam nije slobodan od utilitarnog mišljenja. Sistem isključivanja stoljećima nameće dominantan diskurs, odnosno, obvezujuće istine koje su ujedno i produkt i u funkciji podjela na globalnoj razini; te su istine i podjele na bitna i nebitna znanja od početka proizvoljne ili se barem organiziraju oko povijesnih kontingencija, a budući da se oslanjaju na cijeli jedan sistem institucija koje ih nameću, očituju se kroz prisilu ili barem djelomičnu silu (Foucault; 1994). Marksistički se doživljaj nastanka znanja, recimo, usmjerava na političku sferu i dominantne forme socijalne organizacije pa tako smatra kako svi oblici mišljenja u sebi nose političke elemente; oni su strategijski i samim time izraz nekog interesa. Nadovezujući se na

ideje Thomasa Kuhna, Paul Feyerabend u svojoj knjizi *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge* (1975)<sup>2</sup> vodi epistemološku raspravu protiv znanstvene metode, također ukazujući na problem socijalne determinacije ideja. Smatra da bi znanstvenici zbog političke moći koju si vladajuće paradigme prisvajaju, trebali težiti epistemološkom anarhizmu i tako se boriti protiv svakog nasilnog smještanja u već postojeće konceptualne ladice, odnosno, prisile na koje nailaze kroz svoju profesionalnu naobrazbu. Podjela na vladajuće i nevladajuće paradigme, odnosno, istiniti (dominantni) i lažni (inferiorni) diskurs povijesno je stvorena, a diskurs koji nije bio u skladu sa sustavom znanja koje iza sebe ima institucionalnu bazu i društvene sile koje su ga institucionalizirale, bivao je diskvalificiran kao nešto opskurno, ništavno, naivno, bezvrijedno ili čak obmana koja ne nosi u sebi ni istinu ni značenje (Foucault; 1994). Kada Foucault pri analizi suodnosa moći i znanja ukazuje na monopolizirano znanje, on konkretno misli na znanje postignuto i održavano stoljećima kroz kolonijalna osvajanja, odnosno na dominantan diskurs Zapada, odgovoran za esencijaliziranje različitih, Zapadu egzotičnih objekata proučavanja (nezapadnih nacija i naroda) i stvaranje rasnih ideologija. Diskurs je stoga temeljni pojam za razumijevanje zapadnih i nezapadnih odnosa jer on preko jezičnih kategorija proizvodi realnost, čime se učvršćuje dominacija nad koloniziranima i osvajanima. Na ovaj način se stvaraju etničke tipologije koje postaju ahistorijski postulati umjesto da im se pripisuje utjecaj europocentrizma i označi ih se kao redukcionističke generalizacije.

Diskursi su diskontinuirane prakse koje se ukrštaju; ponekad idu zajedno, ali se isto tako ponekad međusobno ne poznaju ili se pak isključuju (Foucault; 1994). Međutim, ono što teoretičari poput Foucaulta tvrde je da, budući da znanje dolazi u raznim oblicima, od kojih je, uz to, mnoga nemoguće uopće artikulirati, krivo je promicati jedan veliki i trajni diskurs koji bi suzbijao postojeća znanja ili se ponašao kao da ona ne postoje. Tako, primjerice, postoje razna intuitivna znanja koja kruže svijetom i uređuju ga te ih diskurs Zapada ne bi smio nasilno artikulirati i modificirati ih tako da se u njega uklapaju, a također ih ne bi smio prosuđivati u nekakvoj jedinstvenoj formi istine. Do asimilacije dolazi jer su strukture koje se ne uklapaju u vladajuću diskurs problem za njega jer se ne mogu kontrolirati pa tako predstavljaju nered i opasnost, a rješenje bi bilo ili njihovo prevođenje na adekvatan jezik (ukoliko je to moguće) ili dodavanje jednakog suvereniteta različitim govornim subjektima (Foucault;

---

<sup>2</sup> Izvor: Feyerabend, P. (1987) *Protiv Metode*. Sarajevo: OOUR Izdavačka djelatnost.



1994). Foucault tako zagovara univerzalno saobraćanje spoznaja, koje doduše postoji, no uvijek se događa do određene mjere zbog složenih sistema ograničavanja unutar kojih se razmjena kreće, kao i neograničenu i slobodnu razmjenu diskursa (Foucault; 1994). Te sisteme ograničavanja i mehanizme isključivanja stvorili su društveni akteri stoljećima koristeći se specifičnim koncepcijama fizičke i ljudske prirode u neznanstvene i socijalne svrhe kako bi se održao određeni ekonomski ili moralni poredak (Matić; 2013). Znanost je, uz kolonizatorsku politiku i zahvaljujući institucionalnoj podršci postala sredstvo represije, za što je jasan primjer porobljavanje afričkih naroda ili pak uništavanje indijanskih kultura kao izravnih posljedica povezanosti znanstvenih istraživanja i interesa nacionalne države. No, znanje i sam proces stjecanja znanja ne moraju biti isključivo sredstva prisile, odnosno odraz klasne pripadnosti, socijalnog ili rasnog statusa, nacionalnosti ili interesa, nego isto tako mogu poslužiti i kao instrument borbe, pobune i otpora, jer određeni tipovi iskaza ne samo da razlikuju određene pojedince od drugih, već ih istovremeno i povezuju (Foucault; 1994). Problem nastaje kada prevagne ovo prvo i kada se znanja i prakse prilagođavaju političkim ciljevima, a dobar primjer za to su procedure zatvorskog, liječničkog ili školskog nadzora, posebno osmišljene da discipliniraju društvo. Što se tiče sistema obrazovanja i njegovog utjecaja na širenje vladajućeg diskursa, od 18. stoljeća se uvode prosvjetiteljske reforme i institucionaliziraju procedure koje će omogućiti poželjan društveno- politički poredak i koje će pokrenuti funkcioniranje moći na mikrorazini i u svim segmentima društva. U disciplinarnim društvima gdje moć funkcionira na mikrorazini i u svim segmentima društva, obrazovni sustav je za pojedinca postao sredstvo kojim se postiže “normalizacija” pomoću specijaliziranih znanosti poput demografije, pedagogije, psihologije i psihijatrije, povijesti, znanosti o seksualnosti, kaznenog prava, ekonomije itd. (Foucault; 1994). Upravo zbog duge tradicije postojanja odnosa moć- znanje te procedura isključivanja i ograničenog pristupa diskursu, kao i njihove unutarnje logike, govorni subjekti ne mogu biti autonomni entiteti niti mogu biti bilo tko. Oni koji su se u društvu povijesno označeni kao autoriteti, zauzimali su takve pozicije moći da su mogli stvarati znanje o drugima, kao što su homoseksualci, žene i druge marginalne skupine. Na vezu između znanja i institucija moći ukazuju i mnoge feministkinje pa tako, primjerice, Dorothy Smith zastupa feminističku kritiku socioloških teorija i metoda istraživanja povezanih s vladajućim društvenim odnosima koje konstruiraju i reguliraju muškarci, kao i s društvenim institucijama koje su također pod njihovim vodstvom te tvrdi kako je i sama sociologija kao proizvod objektivne

pozitivne znanosti 19. stoljeća preformalizirana (Gardiner; 2000). Sociologija se bavi dominantno muškim područjima (ekonomskim sistemima i državnim aparatima) te zanemaruje žene i etničke manjine dok bi zapravo trebala ukazivati na asimetriju moći (klasnu, rasnu, spolnu), što je posljedica moderne patrijarhalnosti u uvjetima kasnog kapitalizma (Gardiner; 2000). Njena kritika bazira se na marksističkom shvaćanju prema kojemu postoje smišljene konstrukcije koje leže iza tzv. objektivnog znanja, povezane s vladajućom kapitalističkom klasom i njenom ideologijom, koja vanlokalno pristupa svijetu i njegovim raznolikostima. Postojeće i od Zapada odobrene znanosti, a među njima i sociologija, samo pomažu održanje nejednakih odnosa moći, jer promiču točno određene forme znanja umjesto nekih drugih, što je nepravedno jer se pritom zanemaruje da ne postoje esencijalni i biološki uvjeti zbog kojih bi Zapad bio sposobniji, već da je širi društveni i institucionalni kontekst (kapitalizam i vojna osvajanja) taj koji je Zapadu dao moć i stavio Istok u sferu podređenog. Diskurs o egzotičnim Drugima omogućen je i stalno se iznova ponavlja jer pri proizvodnji znanja nema interesa za istraživanje nadređenih skupina. U takvom procesu proizvodnje društvenih istina mogu se prepoznati politički, obrazovni, znanstveni, medijski i mnogi drugi akteri, no da bi se te elite i njihov utjecaj bolje razumjeli, potrebno bi bilo razvijati ozbiljne teorijske i empirijske studije u kojima bi fokus bio na njima kao objektima istraživanja. Budući da se pojedine društvene skupine nisu označavale kao problematični objekti istraživanja i kao nešto što je potrebno dodatno istražiti, takav pristup je doveo do toga da su se od samih početaka kolonizacije zapadni istraživači fokusirali ne na proučavanje vlastite kulture, već na njima egzotične i daleke narode.

Foucault je kritički usmjeren prema vladajućem diskursu jer smatra da je potrebna dekonstrukcija postojećeg znanja kako bi se došlo do temeljnih pretpostavki na kojima počiva ono što mislimo da znamo. Društvenog intelektualca treba redefinirati na način da ne preispituje samo tuđe sustave mišljenja, već i vlastite ideje i stavove. I drugi predstavnici postmoderne i dekonstrukcijske teorije o čitanju i interpretaciji teksta smatraju kako ne postoje konačne istine, budući da je svaki tekst uvjetovan specifičnim diskursom i samo je jedna od mogućih interpretacija realnosti. Dakle, funkcija intelektualca nije potraga za istinom jer je ona ionako unaprijed zadana unutar nekog diskursa, već on treba tragati za ključnim akterima i institucijama za proizvodnju znanja. On treba upućivati na političke, ekonomske i druge probleme ideološke vrste i biti aktivan unutar svog područja djelovanja, ali ne smije nametati bilo kakva rješenja

tih problema jer ga to može odvesti u sferu autokratskog ponašanja. Što se odnosa moći i pojedinca u društvu tiče, moć nije nešto što treba razumjeti isključivo kao represivan mehanizam državnih institucija, što smo spominjali kada smo govorili o difuziji moći na mikrorazini. Osim političke sfere, različiti tipovi odnosa moći prožimaju društvo; moć je raspršena u svim institucijama i ljudskim odnosima, bilo da se radi o obiteljskim, prijateljskim ili radnim odnosima kroz koje se konstituiraju forme znanja. Na isti način je diskurs Zapada kroz nasljeđe kolonijalizma u nezapadnim zemljama i nekadašnjim kolonijama raspršen kroz jezik znanja i znanosti, koji su se primarno razvili kao saveznici Zapada i širenja njegove dominacije. Radi se o partikularističkim diskursima kroz čiji jezik nije moguće uspostaviti objektivno razumijevanje svijeta koje bi uključivalo sve društvene skupine.

## **Drugi dio: Postkolonijalna kritika Edwarda Saída**

### **3. Orijentalizam kao akademska disciplina**

Nadovezujući se na Foucaultovu tezu o političkoj moći koja proizvodi diskurse te preuzimanjem samog pojma diskursa, Edward Said je pokazao kako pisanje o drugim kulturama nije vrijednosno neutralno, već je prožeto društvenim interesima i vrijednostima kojima dominantna literatura i priznati autori pripadaju, a samim time i izravno povezano s političkom moći Zapada. Istraživanje Orijenta kao inferiorne Drugosti kroz povijest se odvijalo u skladu s asimetričnim odnosima moći između Zapada i Istoka (Said; 1999), dok artikulaciju tradicije zapadnog mišljenja možemo pratiti kroz antropološki, lingvistički i rasni diskurs, jednako kao i kroz ekonomske i političke teorije o razvoju te sociološke teorije o kulturnoj, nacionalnoj i religijskoj posebnosti (Said; 1999). Bitno je naglasiti značenje društveno- povijesnog konteksta za interpretaciju pojedine kulture; zbog asimetrije odnosa moći, Zapad je povijesno postao referentan okvir prema kojemu se određivalo tko je i uolikoj mjeri različit pa su samim time i bilo kakve politike različitosti bile podložne Zapadu i njegovim interesima. Orijentalizam, dakle, predstavlja skup kulturalnih i ideoloških pretpostavki o

Orijentu čija je reprodukcija omogućena institucijama i praksama koje su Zapadu omogućile dominaciju nad “zaostalim” Istokom, bilo da se radi o zapadnom vokabularu, doktrinama ili kolonijalnoj birokraciji (Said; 1999). Uz već spomenuta polja znanstvene djelatnosti i druga su, poput povijesti, biologije, lirske poezije i sl., omogućila prijenos orijentalizma iz jednog razdoblja u neka druga (Said; 1999), a svaka skupina tih tekstova bila je u službi zapadnog intelektualnog poretka. Neupitne pretpostavke i tzv. očigledne istine o Orijentu strateški su oblikovane da bi poslije ušle i u širu kulturu, bez namjere da ih se ikad označi kao kulturalne predstave i prividne istine.

Orijentalističke ideje i literatura formiraju se u kasnom 18. i ranom 19. stoljeću, što Said naziva razdobljem modernog orijentalizma (Said; 1999), a radi se o različitim vrstama rasizama te imperijalističkog gledanja na Orijent kao na nepromjenjivu apstrakciju, što se može primijeniti i na preostali nezapadni svijet i predožbe o njemu. Da bismo nastavili na Foucaultovu teoriju koja povezuje diskurs i moć, treba reći kako je na ovaj način Zapad još od razdoblja prosvjetiteljstva bio u prilici ne samo kontrolirati, već i proizvoditi Orijent politički, sociološki, ideološki, vojno i znanstveno. Orijentalizam je stvoren ne samo da se pokuša shvatiti ono što je očigledno drugačije od Zapada, već i da se taj alternativni svijet u nekim slučajevima i kontrolira kroz govor koji je u izravnom i sukladnom odnosu s imperijalnim establišmentom. Osnivani su brojni programi i institucije za znanstveno istraživanje ekonomski i strateški važnog Orijenta koji su postali neizostavan dio zapadnih nacionalnih politika (Said; 1999), a koji su omogućili širenje imperijalističkog diskursa bez ravnopravne kulturalne razmjene između matične zemlje kolonizatora i njene kolonije. Orijent je, dakle, produkt euro- atlantske tradicije mišljenja i njenih društveno- ekonomskih i političkih institucija, no kako tvrdi Said, ovaj ideološki konstrukt ima veći značaj nego istiniti govor o Orijentu. Smatra da, bez obzira na njegovo podrijetlo, sustav znanja koji je opstao od 18. stoljeća sve do Drugog svjetskog rata ne možemo nazivati pukom kolekcijom laži, mitova i fantazija, već on mora biti nešto značajnije od toga. Orijentalizam je kulturna i povijesna činjenica, koja nam daje jako dobar uvid u povijesni razvoj kulture i ponašanje Zapada od kojeg zapravo više ovisi, nego od Istoka na koji se odnosi. Saidova analiza zapadne reprezentacije Orijenta nadovezuje se na Foucaultova zapažanja o odnosu između Istoka i Zapada, pri čemu je Orijent mjesto najstarijih europskih kolonija, suparničke kulture i najdubljih predodžbi o Drugome (Said; 1999). Preko kritike ovakvog poretka moći pokazano je kako pisanje o drugim

kulturama nije vrijednosno neutralno, već je izravno povezano s političkom (europskom) moći, kao i s kulturom kojoj autor pripada. No, kao i Foucault i on tvrdi kako politika i važni društveni akteri u ogromnoj i prevladavajućoj mjeri utječu na književno i znanstveno pisanje, kao i na ukupno historijsko znanje i ponašanje znanstvene zajednice, što olakšava i discipliniranje pojedinca i upravljanje državom.

Orijentalizam je najlakše razumjeti kao arhivu informacija koje objašnjavaju ponašanje Orijentalaca, pripisuju određeni mentalitet i odlike islamskom Orijentu pa ih treba shvatiti kao skup ideja koje ograničavaju mišljenje, a ne kao znanje o Drugome (Said; 1999). Tek su se nakon 1955. godine na Konferenciji u Bandungu, kada je cijeli Orijent dobio političku neovisnost od zapadnih imperija, pojavili revizionistički stavovi da se orijentalizam ukine kao disciplina (Said; 1999). No, ovo je zastupala samo neznatna manjina pa je tako do revizije došlo samo u smislu preinake orijentalističkog naučavanja; s obzirom na brojne revolucije i pokrete za nacionalno oslobođenje, počela se rušiti slika o pasivnoj, fatalizmu sklonoj podređenoj rasi koja se stoljećima ne mijenja (Said; 1999). Prijašnji orijentalisti su promatrali islam kao nešto što se može istraživati odvojeno od ekonomskih i političkih prilika islamskih naroda, jer su muslimani svođeni na pleme koje se uvijek i svuda isto ponaša (Said; 1999). U novom se pristupu proučava arapski izvorni sadržaj i arapska historija iz lokalne literature, umjesto isključivo europocentričke perspektive, no i dalje se ne radi o objektivnom znanju jer su naslijeđene brojne strukture iz prošlosti, koje su samo prilagođene novim društvenim promjenama koje su zadesile Orijent. Jedan od novih problema je da orijentalizam s "proširenim" horizontom znanja moderne povijesne promjene na tim prostorima opet pripisuje Zapadu pa se tako smatra da orijentalni lideri, intelektualci i političari ne bi uspjeli provesti strukturalne i institucionalne reforme bez pomoći Europe (Said; 1999), čime se ponovno naglašava superiornost Zapada. Također, u stoljećima do prvih revizionističkih stavova se o arapskoj kulturi te o dostignućima pogotovo tog dijela svijeta uvijek govorilo uvjetno. Brojni su primjeri takvih orijentalizama tradicionalnog pristupa, koji su samo u nekoj mjeri modificirani nakon političkih i društvenih promjena na Orijentu pa tako Said spominje primjer čikaškog sveučilišnog profesora H. A. R. Gibba, koji je na svojem predavanju održanom 1945. godine priznao kako je među muslimanskim narodima bilo sjajnih filozofa te da je među njima bilo i Arapa. Međutim, radi se o izuzecima jer je arapski duh, bilo da se radi o suodnosu s izvanjskim svijetom ili pak s procesom mišljenja, uvijek zaseban i snažno odvojen u

odnosu na konkretne događaje te zato postoji određena “odbojnost” muslimana prema racionalizmu kao misaonom procesu (Said; 1999).

Današnji istraživači orijentalnih civilizacija manje se nazivaju orijentalistima u odnosu na razdoblje do Drugog svjetskog rata, međutim, programi i odsjeci za njihovo proučavanje na sveučilištima i dalje su aktivni (Said; 1999), samo u nešto promijenjenom i povijesnim promjenama prilagođenom obliku.

#### **4. Esenijalistički diskurs u reprezentaciji Orijenta**

Budući da je istok Europe i općenito, svijet smješten istočno od Europe, u periodu kapitalističkog procvata gospodarski zaostajao u odnosu na Zapad, sav Istok se ubrzo počeo poistovjećivati s industrijskom zaostalošću, društvenim uređenjem i institucijama koje nisu napredne poput onih na prosvjetiteljskom Zapadu i koje počivaju na praznovjernim i iracionalnim kulturama (Todorova; 1999). Odnos između Europe i Orijenta oduvijek je promatran kao odnos jačeg i slabijeg pa je tako slika Istoka u očima Zapada sljedeća: Istok je u odnosu s racionalnim, snažnim i maskuliniranim Zapadom najčešće u poziciji inferiornosti, jer ga kulturno premoćni Zapad vidi kao iracionalnu, slabu i feminiziranu drugost (Said; 1999). Sam Said orijentalizam poistovjećuje s islamskim svijetom, a kada govori o njegovim posljedicama, spominje društvenu svijest i kulturno stanje u kojoj se bilo kakvo promišljanje o Arapima ili muslimanima uglavnom veže uz negativne političke konotacije, što je danas izraženo više nego ikad te je teško zamisliti kako bi se nakon terorističkih napada netko mogao identificirati s Arapima i muslimanima ili nepristrano raspravljao o njima. Kada detaljnije opisuje doživljaj islama u političkom smislu, Said, između ostalog, spominje i sukob Arapa s izraelskim cionizmom, što je odigralo presudnu ulogu za američki orijentalizam radi političkog utjecaja američkih Židova pa je tako tipični američki orijentalizam podjela na demokratski Izrael i teroristične i totalitarne Arape (Said; 1999). Istovremeno se nedovoljno propituju posljedice zapadnog neokolonijalizma čak i kada postoje društveno i politički angažirani tekstovi poput Saidovih, čiji kritički domet ostaje ograničen na akademski prostor unutar postkolonijalne društvene teorije. I iako su akademske rasprave o rasi i identitetu pogurale neke discipline i političke projekte, kao što je npr. multikulturalizam, ipak su političke promjene koje su se dogodile, recimo, u

SAD-u, više bile rezultat nastojanja američkih manjina za većom socijalnom uključenosti<sup>3</sup>, a ne rada postkolonijalnih kritičara (Behdad; 2000). Zapadni teoretičari liberalizma su u duhu racionalizma i prosvjetiteljstva osvojena područja promatrali kao nazadna, a ljude na tim prostorima i njihove kulture kao nerazumne i primitivne, pri čemu je koncept rase poslužio kao opravdanje i nametanje zapadnjačkih moralnih načela i raznih vrsta opresije. Obilježja utvrđena esencijalističkim diskursom bilo je lako prepoznati s obzirom da ih je rasizam definirao kao vizualno uočljiva, a esencijalizam kao trajna i nepromjenjiva obilježja, dok su specijalizirane znanosti poput biologije i antropologije služile za dokazivanje tih zamišljenih razlika između ljudskih rasa te hijerarhijsko grupiranje ljudi. Iako eugeničke ideje nisu rijetkost niti u zadnjim desetljećima, esencijalistički diskurs danas ipak nema toliko jaki utjecaj u raspravama o ljudskim rasama i razlikama među njima kao nekada, jer se koncept rase uglavnom odbacuje te se smatra socijalnim konstruktom stvorenim za porobljavanje određenih skupina ljudi.

Još uvijek ne postoji totalna epistemološka pozicija za jedinstveno istraživanje podosta različitih društvenih zbilja kao što su Orijent i Okcident, zbog jakog autoriteta diskursa o Zapadu i Orijentu kao nespojivih cjelina. Istok je za Zapad konstrukt koji u kulturnom smislu predstavlja imaginarne i egzotične krajeve svijeta, mjesto legendi, bajki i čuda (Todorova; 1999), a u geografskom periferiju podređenu svjetovnom, racionalnom i industrijalizirajućem Zapadu. Stereotipi i uglavnom negativne slike o Orijentalcima poput onih da su neracionalni, djetinji, “drukčiji” i skloniji ratovanju od racionalnog, zrelog, “normalnog” i miroljubivog Europljanina prikazuju ih u odnosu na Zapadnjake kao suštinski i karakterno drugačija bića (Said; 1999). U ovakvom odnosu Orijent je nesamostalan, nesuveren i pasivan istraživački objekt bez mogućnosti da sudjeluje u diskursu o sebi jer se Zapad predstavlja kao transcendentni istraživački subjekt koji ga osmišljava (Said; 1999). Također, orijentalizam je uspostavio nepromjenjivu, ahistorijsku i opću sliku Orijentalca, čija egzistencija kao da je ostala zatočena u vremenu i prostoru. On živi u državama orijentalnog despotizma, senzualnosti i fatalizma i primitivan je; odnosno, dehumaniziran zbog svoje posebne duhovne pozadine, a u odnosu na njega Zapadnjak je istinsko ljudsko biće kojem je

---

<sup>3</sup> Jedan od poznatijih zahtjeva je bio onaj za uključivanje povijesti etničkih manjina u službeni nastavni program američkih sveučilišta s ciljem učenja o kulturama manjina te promicanja kulturne raznolikosti.

dano pravo da posjeduje nebjelački svijet ili potroši većinu svjetskih resursa (Said; 1999).

## **5. Esenijalistički diskurs u reprezentaciji ostalih nezapadnih kultura**

Iako se E. Said nije bavio s problemima i posljedicama eugenike kao znanstvenog diskursa, smatramo da je važno spomenuti je i povezati s prethodnim poglavljem kao, prije svega, nekad jako utjecajan i važan političko- znanstveni poduhvat. Eugenika je dobar primjer s kojom snagom se diskurs koji otvoreno promovira rasne predrasude i biološki determinizam može nametnuti širem društvu te čak postati moćniji od koncepata kao što su npr. slobodna volja, jednakost, socijalna pravda ili autonomija (Matić; 2001) te zašto znanost i njene spoznajne tvrdnje ne smiju imati povlašteni status. Podaci o pojedinim društvenim skupinama kroz povijest su prikupljeni, interpretirani i korišteni na pristran način, a ovo je omogućila duboka ukorijenjenost politike i kulturnih stereotipa u brojnim znanstvenim istraživanjima i studijama, pri čemu se, uz eugeniku, obično spominju evolucijske studije, koje ispituju genetsku uvjetovanost rase i kvocijenta inteligencije.

Eugenika je kao program koji je otvoreno zagovarao postojanje biološke inferiornosti među ljudskim rasama u prvim desetljećima 20. stoljeća bila široko prihvaćena unutar same elite znanstvene zajednice SAD-a te se redovno predavala na većini američkih koledža i sveučilišta (Matić; 2001). Gotovo polovica genetičara toga doba aktivno se uključila u izradu studija koje su trebale dokazati biološku inferiornost crnaca, Meksikanaca, Židova i useljenika iz istočnoeuropskih i mediteranskih zemalja, što je vodilo u smjeru ideja o restriktivnoj imigracijskoj politici koja bi priljev inferiornih rasnih i etničkih skupina svela na minimum (Matić; 2001). Tako je eugeničar Henry Goddar testirao različite useljeničke grupe za koje je zaključio da su ne samo mentalno, već i moralno defektni te da su, primjerice, Južnjaci spolno iskvareni i nasilni, Slaveni praznovjerni, pasivni i skloni alkoholu, katolici prljavi, prosti i lijeni, a Židovi prevrtljivi, podmukli i lažljivi (Matić; 2001), a ovakvi stavovi dobro pokazuju kako esencijalizam određenim demografskim crtama pristupa kao ahistorijskim i fundamentalno nepromjenjivim. Kada govori o putopisnim doživljajima koje su stvarali Zapadnjaci nakon posjeta zemljama Balkana, Maria Todorova spominje kako se rasna



nečistoća (rasna miješanost) također povezivala s nezrelim i neprosvijećenim intelektom i prirodnom tendencijom prema divljaštvu, što podsjeća na američke opise negroidne populacije (Todorova; 1999). Zahvaljujući ovakvim rasističkim i ksenofobnim predrasudama bijele, protestantske američke više i srednje klase prema tzv. ne-nordijskim rasama te radu na teoriji evolucije i studijama o genetici od strane istih aktera, spomenuti stereotipi su i “znanstveno” potvrđeni, a daljnje useljavanje problematičnih rasa ograničeno. Da se kojim slučajem 1929. godine nije dogodila velika ekonomska depresija nakon sloma američke Burze, zbog čega su se pripadnici američke bijele srednje klase vrlo brzo našli u istim uvjetima siromaštva kao i useljenici, moguće je da bi arijevska mit nauštrb “nižih” naroda i duže vrijeme zadržao svoj privilegirani status unutar eugenike kao etablirane i široko prihvaćene znanosti. Ovo možemo zaključiti iz razloga što se od 1960-ih godina rade studije o povezanosti genetike i zločina te na ovaj način eugeničke ideje ponovno postaju popularne, a ideja predisponiranosti određenih klasnih i rasnih skupina za neke vrste nasilnog i kriminalnog ponašanja opravdavala se činjenicom kako velik postotak hispano i afro-američkih muškaraca sjedi u američkim zatvorima (Matić; 2001). No eugeničke ideje nisu rijetkost niti u zadnjim desetljećima, bez obzira što su znanstvena istraživanja pokazala da u biološkom smislu ne postoje značajne razlike između pojedinih rasa. Vrijedi spomenuti istraživanja genetske baze inteligencije poput onog od psihologa Arthura Jensena, koji se bavio mjerenjem inteligencije različitih rasnih i etničkih skupina te je zaključio kako su američki crnci intelektualno najinferniorija skupina zbog loših analitičkih sposobnosti, dok Hans Eysenck pak smatra kako je njihova genetička inferiornost rezultat činjenice da su oni potomci afričkih robova koji nisu bili dovoljno inteligentni da izbjegnu prodaju u roblje (Matić; 2001). Također, u svojoj knjizi *The Bell Curve: Intelligence and Class Structure in American Life* (objavljenoj 1994.)<sup>4</sup>, autori R. Herrnstein i C. Murray spominju intelektualnu inferiornost Afroamerikanaca i

---

<sup>4</sup> Izvor: Matić, D. (2001). *Ratovi znanosti: pogled unatrag*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk; Hrvatsko

sociološko društvo.

Hispanaca. Povezuju njihovu sklonost prema nasilju i kriminalu, dakle socijalno ponašanje s kvalitetom inteligencije, zbog čega zaključuju kako je zbog visokog fertiliteta među obje populacije američki nacionalni interes ugrožen (Matić; 2001). Nigdje se u knjizi ne spominje grupno utemeljena diskriminacija kao društvena činjenica, već se društveno nepovoljni položaj i socijalno ponašanje ovih skupina shvaća kao rezultat ukupnog zbroja individualnih kognitivnih nekompetencija (Matić; 2001), odnosno kao rasni problem. Ako su geni odgovorni za siromaštvo te sklonost devijantnom ponašanju te je društvena stratifikacija izravna posljedica različitih bioloških osnova ljudske vrste, tada socijalne i političke reforme nema smisla provoditi (Matić; 2001) i onda je jasno kako od ovakvog diskursa može izravno profitirati neoliberalni model tržišnog kapitalizma. On vrednuje individualizam i stalnu borbu pojedinca za društveni uspjeh i stjecanje bogatstva, a ne zanimaju ga različite polazišne točke pojedinaca i moguće društvene prepreke s kojima se pojedinci susreću u toj tržišnoj borbi.

## **6. Politički i kulturalni odnosi između Zapada i Orijenta: uloga intelektualca**

Iako eugeničke ideje o postojanju realnih bioloških razlika između ljudskih rasa nemaju legitimitet u široj znanstvenoj zajednici, ipak postoje brojne politike opravdane i podržavane esencijalizmom kao ideologijom, a koje su usmjerene na fundamentalne kulturne razlike, pri čemu se nastavlja ugnjetavanje pojedinih skupina ljudi definiranih kao Drugi, samo u nešto izmijenjenom obliku. Kada govorimo o posljedicama zapadnjačkog pisanja, treba reći da je u mnogim slučajevima orijentalizam omogućio dolazak istraživača plemenitih namjera i iskrenog interesa za istraživanje gramatike, poezije i znanstvenih dostignuća. Razlog tome je to što je samog početka orijentalizam promicao novootkrivenu znanstvenu spoznaju kako je Orijent lingvistički bitan za Europu pa otuda i nagli početni razvoj filologije u tom dijelu svijeta, no bez obzira na to, sveukupna saznanja o Orijentu su u velikoj mjeri bila u službi politike i imperijalizma. Primjerice, kako bi objasnili devijacije unutar biološkog sistema, orijentalisti su tvrdili kako je semitski jezik zbog svoje neraznovrsnosti fenomen zaostao u razvoju u usporedbi s kulturama indoeuropske grupe jezika, koje predvodi europska kultura kao njihov najnapredniji predstavnik (Said; 1999). Zaključak izveden

iz ovog lingvističko- biološkog odnosa je taj da su semitska rasa i njihova orijentalna kultura priproste i zaostale, što su prema Saidu tvrdnje za koje on ne može sa sigurnošću reći u kojoj mjeri su znanstveno objektivno utemeljene, a koliko se pak radi o rasnim predrasudama europskog etnocentrizma (Said; 1999). No, ono što možemo zaključiti je da znanost i diskriminacijske generalizacije djeluju skupa i podupiru jedno drugo, stoga tvrdnje kako su Semiti i njima slični narodi antidemokratski, nazadni i barbarski jer im je jezik ostao na određenom stupnju razvoja i nije dosegao civilizacijsku zrelost kao neki iz indoeuropske skupine jezika (Said; 1999), treba tumačiti s oprezom i imati u vidu mogućnost utjecaja etnocentrizma na njih. Odnos između Europe i Orijenta je od početka bio takav da su kolonije predstavljale isključivo prostor novih tržišta i resursa pa je zato jasno zašto se kulturna, rasna i povijesna uopćavanja te njihov stupanj objektivnosti i svrha sve do novijeg vremena nisu dovodili u pitanje. Islam je i danas prijetnja za kršćansku europsku civilizaciju, pogotovo radi terorizma i migracijske krize, što možemo čuti i iz aktualnih izjava pojedinih europarlamentaraca. Mišljenje da je islam militantni neprijatelj europskog kršćanstva je tipično orijentalističko mišljenje, što nalazimo i u tezama poznatog američkog političkog teoretičara Samuela Huntingtona, koji govori o opasnostima od islama zbog njegove “urođene agresivnosti”, zbog čega je on trenutno najopasniji protivnik Zapada ukoliko bi došlo do vjerskog ili civilizacijskog rata (Huntington; 1998). Ovakve teorije ne iznenađuju budući da i Said napominje kako se islam oduvijek uspoređivao i pogrešno stavljao u suodnos s kršćanstvom te pritom nikada nije doživljavao kao izvorna religija. Bez obzira na ogromnu europsku kolonijalnu ekspanziju te činjenicu kako je svaki kontinent bio pod utjecajem dviju najvećih imperija; Engleske i Francuske, s obzirom da se zapadne vrijednosti zbog velikog utjecaja islama na vrijednosni sustav arapskog svijeta nisu uspjele nametnuti, orijentalisti su počeli tvrditi kako je taj prostor neprijateljski jer odbacuje kršćanska načela (Said; 1999).

Analizirajući reprezentacije preko zapadne literature, Said razmatra ulogu intelektualca i njegov doprinos u osvještavanju društva i što vjernijeg prikaza društvene zbilje. Da bi intelektualac objektivno mogao sagledati i kritizirati vladajući diskurs, morao bi se na neki način odmaknuti od kulture i društvenog konteksta unutar kojih piše i njihovih ograničavajućih vrijednosti (Said; 1983). Polazeći od ove tvrdnje i uzimajući u obzir vrijednosti kojima se intelektualci rukovode, Said razlikuje dva tipa intelektualnog djelovanja: ono koje je potpuno usklađeno s vladajućim institucijama i

politikom, pri čemu intelektualac konformistički i nekritički potvrđuje vrijednosti i dogme svoje kulture te ono koje se sukobljava s vladajućim kulturnim diskursom i time se pozicionira na društvene margine (Said; 1983). Intelektualac kritičar posreduje između različitih kultura i naroda na način da povezuje njihova iskustva i identitete i ovakvom tipu intelektualnog angažmana Said je skloniji jer smatra da bi se na taj način mogla dokinuti konstrukcija znanja od strane Zapada (Said; 1983). Ono što bi kod Mannheima bila uloga slobodno lebdećeg intelektualca koji bi mogao okončati ideološko mišljenje i tako srušiti uspostavljeni poredak<sup>5</sup>, kod Saida bi bio teorijski konstrukt intelektualca amatera, kojeg za društveni angažman ne motiviraju nagrade za rad ili profit. Zbog svog amaterskog djelovanja takav pojedinac ne bi financijski ovisio o utjecajnim strukturama poput sveučilišta, političkih partija ili istraživačkih centara te bi ga zbog toga vodio iskreni interes za stanje u društvu i borba za prava potlačenih društvenih grupa i pojedinaca (Said; 1983).

## **6. 1. Okcidentalizam: Istok kao protuteža zapadnim vrijednostima i orijentalističkom diskursu**

Isto tako treba spomenuti i kako je ovakva stoljetna praksa Zapada omogućila pojavu okcidentalističkog diskursa te je učinila povijesnu svijest ambivalentnom ili čak pluralnom. Ideje esencijalizma kako postoje suštinska i nepromjenjiva obilježja ljudske vrste prema kojima je onda moguće izvršiti kategoriziranja na temelju roda, rase, narodnosti, seksualne orijentacije, klase i slično, dovele su do toga da su društvene grupe koje su povijesno trpile posljedice ovakve diskriminacije povratno stvorile svoj vlastiti esencijalistički diskurs kao obrambeni mehanizam i kontra- narativ. Osim predodžaba o Istoku koje je stvarao Zapad, simultano postoje i suprotstavljene predožbe o Zapadu, pri čemu ni Istok nije bio slobodan od ideologijskih pristranosti i esencijaliziranja u reprezentaciji Zapada. Kritike izražene prema Zapadu kao dominantnoj kulturnoj i političkoj sili, kao i antagonizmi prema europocentričkom

---

<sup>5</sup> Neodvojiv pojam od ideologije u Mannheimovoj sociologiji znanja je pojam utopije, kao prilika za transcendiranje poretka uspostavljenog kroz ideološki uvjetovano, partikularno i relativno mišljenje neke epohe ili društvene grupe (Mannheim; 1978).

sustavu mišljenja i sveopćoj amerikanizaciji stoljećima su oblikovani u okcidentalistički diskurs kojeg također nisu zaobišli različiti ideološki utjecaji i koji se ponavlja bilo da se radi o prostoru Bliskog istoka i arapskih država, Dalekog istoka (Japan i Kina) ili pak zemalja Trećega svijeta kao što je recimo Indija (Buruma, Margalit; 2004).

Stanje u kojem je međunarodna politika nakon kraja Hladnog rata je takvo da Zapad opet više nije jedini subjekt djelovanja jer nezapadne civilizacije nisu pasivni politički akteri pa su okcidentalizmi jedan od načina preko kojih Istok pokušava prevladati Zapad. Iako se odnosi na skup predrasuda i negativnih slika o Zapadu zastupljenih od strane njegovih neprijatelja i kritičara, okcidentalizam se zapravo kao koncept prvotno javio unutar europske kulture u kasnom 18. stoljeću pa se potom brzo proširio i na Bliski istok, Aziju i dalje (Buruma, Margalit; 2004). Pokrenuli su ga njemački romantičari, duboko nezadovoljni u kojem smjeru se razvija ljudski duh, nakon što su uvidjeli da nestaju promišljanja o identitetskoj, kulturalnoj i političkoj različitosti i specifičnosti naroda uslijed hladnog racionalizma i univerzalnog zakonodavnog ustrojstva unutar političkog poretka kakvog su zagovarali prosvjetiteljstvo i kapitalizam (Buruma, Margalit; 2004). Dakle, rani oblik okcidentalizma došao je iznutra i bio je usmjeren protiv liberalne demokracije, a potom zahvaća glavne neprijatelje Zapada; Rusiju i Kinu, a onda i zemlje Trećega svijeta. Zapadni imperijalizam i ideološke predožbe prema kojima je Zapad mjesto velikog sklada, a Istok prostor Drugoga povratno su stvorile također diskriminatorski diskurs, koji je samo zamijenio pozicije Istoka i Zapada i pri čemu je Zapad taj koji je negativno ili stereotipno doživljen. Radi se o duboko ukorijenjenim tenzijama kao rezultatu stoljetnog kolonijalnog sjećanja koje se pogrešno ograničavaju na dihotomiju Istok - Zapad. Zbog zapadnih imperijalnih aspiracija one zahvaćaju puno širi prostor te prožimaju civilizacije, religije i kulture koje se ne svrstavaju isključivo u geografsko područje Istoka (Buruma, Margalit; 2004).

Autori Ian Buruma i Avishai Margalit u svojoj knjizi<sup>6</sup> kroz razne primjere navode tipične okcidentalizme i pokušavaju približiti čitatelju što uopće pokreće mržnju prema Zapadu. Tako spominju “modernitet” i “moderno” kao pojmove poistovjećene sa

---

<sup>6</sup> Buruma, I. i Margalit, A. (2004) *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies*. New York:

Penguin books.

Zapadom, što je već duže vrijeme predmet kritika japanskih intelektualaca, jer zapadnjački materijalizam kao jedna od posljedica “modernog” zagađuje japanski duh i općenito uništava orijentalnu kulturu. Netrpeljivost prema modernom načinu života uključuje otpor prema univerzalizmu, kapitalizmu, materijalizmu, zapadnjačkoj neduhovnosti te sklonosti ka dekadenciji i slično, što su zadržale i tehnološki najnaprednije istočnjačke države bez obzira na globalizacijom isforsirane kulturalne hibride i nove identitete prilagođavane Zapadu i njegovim vrijednostima. Osim pogubnog utjecaja zapadnog liberalizma na mentalitet orijentalnog čovjeka, postoje i drugi razlozi anti- zapadnog revolta o kojima pišu Buruma i Margalit pa tako preko analiziranih knjiga i eseja koji se bave Zapadom spominju i pobunu islamskih fundamentalista protiv Zapada i njegove vanjske politike na globalnoj razini (Buruma, Margalit; 2004), što je također iznjedrilo brojne okcidentalizme. Okcidentalistički diskurs je, prema tome, u svojoj suštini pokušaj prevladavanja Zapada kroz ideološki oblikovane istočne sheme, pri čemu autori spominju primjer Japana i njegovog doživljaja Zapada. Tradicionalna japanska kultura je prema tim shemama duhovno bogatija od zapadne te nudi organsko i autentično jedinstvo kakvog na modernom Zapadu nema, čija se kultura doživljava kao mračna i destruktivna. Također, Zapad je kao prostor Drugih u okcidentalističkoj shemi zamišljen kao simbol novca i materijalnog, nemoralnog (mjesto pretjeranih seksualnih sloboda) ili čak zla, dok Istok prema toj istoj duboko ukorijenjenoj slici simbolizira prostor čistoće i prirodnog, duhovnog i moralnog sklada (Buruma, Margalit; 2004). Osim toga, japanski autori Zapad oduvijek poistovjećuju s kolonijalizmom, dok su istovremeno svjesni da se bez pomoći tog kolonizatora Japan u vrlo kratkom periodu zahvaljujući brznoj industrijalizaciji ne bi mogao preobraziti u nešto vrlo nalik tipičnoj zapadnoj prosvjetiteljskoj civilizaciji koja njeguje ideju progresa (Paić; 2004). Dakle, prihvaćanje zapadnih tehnologija, znanosti, literature, zakonodavstva, a onda polako i zapadnih vrijednosti i kulture (Paić; 2004) dogodilo se prisilno jer bez svega toga Japan ne bi mogao gospodarski napredovati i uključiti se u globalni kapitalizam. Ipak, okcidentalisti tvrde kako se kroz cijeli taj proces zadržao otpor prema ovakvim promjenama zbog specifičnosti Japana da sačuva svoj kolektivni identitet i duh, što je preraslo u duboko ukorijenjen osjećaj mržnje prema Zapadu, s obzirom da je opća percepcija kako su se sve spomenute promjene negativno odrazile na japansko društvo i tradicionalni azijski duh (Buruma, Margalit; 2004). Primjerice, sela koja su nekada bila primjer idiličnog načina života danas su uglavnom iseljena, dok su prebrza industrijalizacija i radnički

uvjeti života u gradu potpuno promijenili nekadašnji vrijednosni sklop prosječnog japanskog čovjeka, koji se sada poklapa sa zapadnim vrijednostima (Paić; 2004). Ovaj fenomen japanski intelektualci posebno nostalgично kritiziraju te smatraju kako su industrijalizacija i ekonomski liberalizam počeci moderne propasti čovjeka (Paić; 2004).

Osim uvođenja kapitalizma na globalnoj razini i njegovog utjecaja na duhovno i društveno u istočnjačkim zemljama, već spomenuta vanjska politika Zapada također je uvelike oblikovala okcidentalistički diskurs. Uništavanje ekonomija trećesvjetskih zemalja i zemalja u razvoju kroz djelovanje MMF-a, američko- europsko uplitanje u unutarnje poslove nezapadnih zemalja, kao i podržavanje rušenja legitimno izabranih vlasti putem čega SAD i ostale najmoćnije zemlje svijeta nepošteno akumuliraju bogatstvo i kontroliraju ostatak svijeta (Paić; 2004), doveli su do stigmatizacija točno određenih zemalja i njihovih građana. Tako je, primjerice, SAD prema okcidentalizmima arapskih intelektualaca i islamskih radikala, materijalistička zemlja bez pravih korijena i povijesti, kao i rasističko- tehnokratska tvorevina koja zagađuje ostatak svijeta (Buruma, Margalit; 2004). Židovi su, pak, u očima svojih neprijatelja zbog svog trgovačkog i materijalizmu sklonog mentaliteta glavni krivci za velike razlike između bogatih i siromašnih koje je usavršila globalizacija (Buruma, Margalit; 2004) te se u ovim slučajevima esencijaliziraju čitava nacija ili narod.

Također je bitno spomenuti religiozni i sekularni okcidentalizam kao trenutne kulture otpora na Istoku. Religiozni nalazimo kod religijskih (obično islamskih) fundamentalista u suvremenoj terorističkoj političkoj formi “svetoga rata” protiv Zapada kao skupa nevjernika koji se klanjaju lažnim bogovima te su glavni krivci za sva zla u svijetu (Paić; 2004). Sekularni okcidentalizam napada Zapad kao materijalističku civilizaciju koja se širila kolonizacijom i čija je doktrina političkog liberalizma štetno utjecala na mentalitet orijentalnih ljudi, što je posljedica preobrazbe azijskih poljoprivrednih država u industrijske zemlje. Koncept monokulture za obje skupine okcidentalizma neodrživ je radi rasnih, religijskih i drugih razlika te je dio cionističke zavjere koja je također poistovjećena sa Zapadom pa u smislu alternativne ideje modernosti nasuprot materijalističkoj i konzumerističkoj kulturi zagovaraju povratak duhovnome, što se smatra pravim korijenima istočnjačkih kultura (Paić; 2004).

Bez obzira na društvenu i povijesnu činjenicu podjarmljivanja Trećega svijeta

od strane Zapada i stvaranja diskursa za opravdanje tog podjarmljivanja, treba jednako tako ukazivati i na problem povratno stvorenog okcidentalističkog diskursa, preko kojeg se također šire ideološke zablude o Istoku kao duhovnom prostoru sklada i organske autentičnosti naspram Zapada. Uglavnom se ne govori o negativnim aspektima života na Istoku kao što je recimo duboko ukorijenjena patrijarhalnost, koja uvelike određuje status pojedinca i represivno se ponaša prema pojedinim društvenim skupinama- unutar njim Drugima; primjerice ženama ili etničkim i religijskim manjinama (Paić; 2004). Isto tako okcidentalistički diskurs izostavlja povijesne činjenice prema kojima je Istok, jednako kao i Zapad, geografski prostor koji je, zbog svoje širine i ne toliko srodnih kultura, povijesno bio izložen i ratovima i mnogobrojnim sukobima te se ne radi o prostoru koji je dolaskom zapadnih kolonizatora prestao biti idilično mjesto za život (Paić; 2004). Jednako kao što postoje unutarnje kritike i otpor prema orijentalističkom diskursu od strane samih zapadnih teoretičara, isto tako mora postojati i unutarnja kritika okcidentalizma i njegovih ideoloških iluzija (Paić; 2004) te bi i njegove nasljeđene teorijske koncepte trebalo mijenjati samorefleksivnim i kritičkim akademskim praksama. Odnosno, moraju postojati alternative mišljenja koje bi imale dijalošku formu, jer dok god se između zapadnih i orijentalnih geopolitičkih realiteta održava diskurs drugosti i razlikovanje opozicije, stvarat će se i nove razlike. Poanta bi trebala biti u naglašavanju cjeline i miješanju periferije i centra na svim nivoima, što bi zahtijevalo velike promjene u političkim i društvenim praksama jer bi se političke, religiozne, intelektualne i druge slobode trebale braniti isključivo suprotstavljanjem idejama zla, a ne negiranjem drukčijih vrijednosti. Najprije bi struktura moći u društvu, a i samo društvo, trebali biti egalitarniji, što uključuje izjednačavanje odnosa Istok-Zapad, kolonizator- kolonizirani, centar- marginalizirani, mi- oni itd., kako bi se prepoznali i uklonili potčinjeni (Mignolo; 2000). Time bi se uklonio i diskriminirajući diskurs o njima, koji proizvode oni koji kontroliraju ekonomiju, odnose moći, politiku i sustav vrijednosti pa tako i način na koji dominirani vide sami sebe. Različita društva trebaju biti otvorena i prožimati se, jer se u suprotnom stvaraju odvojeni tabori i upravo bi dokidanju toga mogli poslužiti okcidentalizmi, na način da istovremeno budu i kritika zapadne prakse, ali i primjer koji će pokazati kako lokalne potrebe i lokalni uvjeti (specifičan društveni kontekst) utječu na doživljaj druge (suprotstavljene) kulture i na proizvodnju znanja o njoj, jednako i u slučaju orijentalizma. Zanimljivo je kako se autoritet Zapada i orijentalizma vidi čak i na međunarodnim filmskim festivalima, koji su često predmet kritika jer nagrade dobivaju oni nezapadni redatelji koji prilagode



svoje filmove zapadnjačkoj publici kao orijentalističke verzije bliskoistočnih ili dalekoistočnih realiteta (Wang; 1997). Iako je teško zamisliti objedinjujući diskurs koji bi pobio stoljećima stvarane ideje na način da prokaže iskrivljene generalizacije i jednih i drugih, filmski festivali i slični kulturalni projekti bi među prvima trebali prestati promovirati ideološke podjele i biti primjer projektima i odnosima na političkoj razini, umjesto da produbljuju sukob između orijentalizma i okcidentalizma.

### **Treći dio: Dekolonizacijske metodologije**

#### **7. Politički i epistemološki otpor indigenih naroda prema kolonijalizmu: Linda**

##### **Tuhiwai Smith**

Iako je Said naglasio kako se njegovo istraživanje u *Orijentalizmu*<sup>7</sup> nije bavilo s cijelim nizom problema koje izaziva sprega znanja i moći, napomenuo je kako bi trebalo početi kritički razmišljati o uspostavljenom korpusu znanja te provoditi istraživanja i u disciplinama alternativnim orijentalizmu. Kada bi postojala mogućnost istraživanja nezapadnih kultura iz nerepresivne (nemanipulativne) perspektive, Said smatra kako bi tada mogli odrediti što zbiljski jest, a što je rezultat povijesnog procesa i pristranog viđenja (Said; 1999). Na ovom tragu je i novozelandska teoretičarka Linda T. Smith, koja se u svojoj knjizi<sup>8</sup> bavi idejom dekolonizacijske metodologije kroz analizu dosadašnjih odnosa prema američkim starosjediocima, kao i zapadne metodologije te povijesti istraživanja urođenika. Autorica je podrijetlom Maorka pa stoga piše iz perspektive koloniziranih plemena, tj. zanima ju kako oni vide zapadnu proizvodnju znanja te jednako kao i Said smatra kako je dosadašnja praksa istraživanja indigenih naroda nešto što je neodvojivo od europskog imperijalizma i kolonijalizma, a samim time i nepravde.

---

<sup>7</sup> Izvor: Said, W. E. (1999). *Orijentalizam: Zapadnjačke predodžbe o Orijentu*. Sarajevo: Svjetlost.

<sup>8</sup> Tuhiwai Smith, L. (1999). *Decolonizing Methodologies*. London: Zed Books.

Pod indigene se zajednice svrstavaju vrlo različite populacije čija su se iskustva života pod imperijalizmom jako razlikovala. Sam termin “indigeni narodi” skovan je 1970-ih godina, kao rezultat suradnje Američkog indijanskog pokreta i Kanadskog indijanskog bratstva za označavanje tamošnjih autohtonih, domorodačkih zajednica, ali se poslije proširio na brojne druge populacije koje su dijelile iskustva, probleme i borbe prouzrokovane kolonizacijom (Tuhiwai Smith; 1999). Iako je na ovaj način postao općeniti pojam, taj termin je ipak omogućio različitim zajednicama i ljudima da se bez obzira na različita iskustva kolonijalizma organiziraju i bore za svoje pravo na samoodređenje. Ova borba je bila važna i nakon dekolonizacije, jer se nakon nje zbog dugostoljetnih homogenizirajućih asimilacijskih politika za bivše kolonije nije puno promijenilo u smislu opstanka autohtonih kultura, znanja i jezika. Uz navedeno, oznaka “indigeno” je iz europocentričkog gledišta postala sinonim za primitivne narode te je pomagala u institucionalnom održavanju imperijalizma i pozicije superiornosti. U skladu s ovom slikom su se provodila istraživanja, a autorica tvrdi kako znanje o kolonijama nije institucionalizirano samo kroz različite akademske discipline i znanstvene zajednice sa sjedištem u Europi. Mnoga početna istraživanja nezapadnih kultura provodila su istraživači koji nisu bili formalno istrenirani za to, već se radilo o svjetskim putnicima i avanturistima koji su odlazili među egzotične kulture iz hobija i znatiželje. Priče i iskustva ovih avanturista (obično bijelaca) postale su generalne percepcije naroda udaljenih Europi, prepričavane iz eurocentrističkog kuta gledanja pa su pitanja i zaključci vezani uz spol, seksualnost, rasu, religiju i općenito, kulturu bili rezultat doživljaja te iste problematike na Zapadu. Ovo autorica navodi kao tipičan primjer kulturnog imperijalizma, pri čemu je Zapad od samih početaka istraživanja lokalnim kulturama davao jako malo prostora za izražavanje njihovih vlastitih gledišta. Osim toga, mišljenje je i samih urođenika kako je prikupljanje podataka o njima loše provedeno jer je vršeno nasumično i neadekvatno s obzirom da su ga u konačnici često provodili i amateri, a ne znanstvenici. Pritom posebnu kritiku upućuju medijima kao što su novinski članci ili filmovi koji se bave ovom problematikom, jer je u toj sferi zapravo najčešće sudjelovao nestručan kadar u oblikovanju slike o njima.

Neostvarena prava urođenika za koja se i danas moraju boriti (pravo na samoodređenje, pravo na zemlju i teritorij, pravo na očuvanje jezika i raznih oblika kulturalnog znanja itd.) izravna su posljedica stoljetne kolonizacije te bioloških generalizacija i predrasuda prema kojima je domorodačka inferiornost zamišljena kao

prirodno stanje (Tuhiwai Smith; 1999). Bez obzira što su postojali sporazumi koji su trebali definirati granice teritorija pojedinih plemena i osigurati im čak da postanu suverene nacije po zapadnom pravu, ti sporazumi su se kršili, domorodačka zemlja se prisvajala, događali su se masakri i prisilne migracije, a životna svakodnevnica za indigene narode rezultirala je siromaštvom, lošim zdravstvenim stanjem stanovništva, niskom stopom obrazovanja i visokom stopom nezaposlenosti. Zarobljeni američki urođenici bili su prisilno naseljeni u logorima za ratne zarobljenike, koji se danas nazivaju rezervatima i u kojima su i dalje smješteni potomci tih plemena, s istim problemima kao i u vrijeme kolonizacije. Najveći problem koji kolonizirani navode je taj da su se pod krinkom “znanstvenih” izvještaja koji su zapravo ideološki obojeni, provele štetne politike koje su regulirale svakodnevni život koloniziranih, koji su potom ostali “zaglavljani” u društveno- političkim uvjetima ustanovljenim par stoljeća unazad (Tuhiwai Smith; 1999). Dekonstrukcija zapadnog diskursa važan je poduhvat, jer kad bi se više ukazivalo na to koliko su loši životni uvjeti urođenika rezultat ideologije dominacije i onemogućavanja da oni pristupe ne samo društvenim, nego i obrazovnim institucijama te tako daju svoj doprinos u znanosti, filozofiji i sl., to bi mogao biti dobar početak da se omogući njihovo političko djelovanje te ide u smjeru transformacije društvenih odnosa. Diskurs je poslužio kao političko- represivno sredstvo te je stvorio diskriminatorne zakone za indigene narode kao Druge, cijelo vrijeme koncipirajući ih kao manje vrijedne, lijene i inferiorne. Indigene istraživače također se sustavno diskriminiralo na način da ih se u istraživačkim radovima u kojima odrađuju veći dio istraživačkog posla, spominje isključivo kao sudionike u projektu, aktiviste ili savjetnike, ali nikako kao istraživače. Osim ovakve društvene prakse, dodatni problem i okidač loših osjećaja za kolonizirane je krivo predstavljanje njihovih običaja i autohtonih znanja koja se u akademskom diskursu marginaliziraju ili ismijavaju. O “podjarmljenim znanjima” govori i Foucault kada opisuje historijske sadržaje koji su bili skriveni ispod formalnih znanja jer su označeni kao hijerarhijski niža znanja; znanja ispod nivoa spoznaje ili poželjnog stupnja znanstvenosti (Foucault; 1994). Upravo zato dekonstrukcijske teorije, poput kritičko- feminističkog pristupa G. C. Spivak, nastoje omogućiti priznavanje paradigmi i istraživačkih modela općenito koloniziranih naroda, a uz to se i velik broj istraživača pripadnika indigenih zajednica obrazovanih na zapadnim sveučilištima trudi podići svijest o navedenim socijalnim problemima prouzrokovanih neadekvatnim istraživačko- znanstvenim okvirom. No, njihova uloga nezahvalna je zbog brojnih etičkih, kulturoloških, političkih i osobnih problema s

kojima se susreću. Tako indigene zajednice često na njih gledaju kao na predstavnike zapadnog diskursa koji i jest odgovoran za postojeće predrasude o njima, a ujedno i one koji ne mogu govoriti o autentičnom urođeničkom iskustvu zbog utjecaja Zapada na njihov svjetonazor i način života. Iz ovih razloga radije biraju istraživače koji nemaju nikakvo urođeničko podrijetlo, ali i zato što vjeruju kako njihovi pripadnici nisu dovoljno dobri da provedu kvalitetna istraživanja ili pak postoji strah da bi mogli širiti znanja za koja nije poželjno da se dalje šire. Istovremeno, zapadna sveučilišta također imaju svoje kriterije pa je priznavanje dekonstrukcijskih metodologija na međunarodnom nivou isto tako problem, jer se smatra kako istraživači koji se izjašnjavaju kao predstavnici manjina i općenito marginaliziranih nisu dovoljno nepristrani. Uz to, tradicionalna urođenička istraživanja i metodologija kritiziraju se i odbacuju jer nisu na engleskom jeziku te ih se smješta u mjesni i starosjedilački diskurs, koji se potom odbacuje kao naivan i primitivan. Rezultat svega toga je da mnogi urođenički intelektualci odbijaju doprinositi i sudjelovati u postkolonijalnom diskursu zato što smatraju kako je to izmišljotina Zapada koji samo nastavlja reprodukciju starih odnosa moći (Tuhiwai Smith; 1999). Zapad doživljava urođeničke vrijednosti, vjerovanja i običaje kao prepreke istraživanju, dok urođenici smatraju kako bi etički pristup nastojao pokušati uklopiti njihove kulturne protokole, vrijednosti i ponašanja kao integralan dio metodologije istraživanja, što bi koloniziranima dalo priliku da u svoje ime govore o vlastitoj prošlosti i povijesti. "Gornje" skupine i kognitivni autoriteti koji su legitimirali zapadni diskurs o egzotičnim Drugima trebaju preuzeti odgovornost za povijesno stvorene uvjete nejednakosti te raditi na samorefleksivnosti i samokritici ukazivanjem na koncepte rasne hijerarhije i socijalnu konstrukciju znanja unutar vladajućeg znanstveno-istraživačkog okvira kroz koji se problemima koloniziranima dosad pristupalo. Nesrazmjer se očituje i u činjenici kako postoji iscrpna literatura o životu i običajima indigenih naroda, dok je istovremeno jako malo kritičkih tekstova o zapadnoj istraživačkoj metodologiji koja se njima bavi. U takve kritičke tekstove spadaju angažmani feministički orijentiranih zapadnih znanstvenih zajednica, predstavnika kritičke teorije te predstavnika rasnih manjina, kao i afroameričkih znanstvenika (Tuhiwai Smith; 1999).

## 7. 1. Budućnost znanja indigenih zajednica?

Autorica smatra kako je pisanje o kolonijalnim iskustvima i životu pod nečijom vlasti iz kuta indigenih zajednica važan pristup jer sam liberalizam, iako uglavnom tolerantan prema različitostima, kao produkt Zapada ipak nije dovoljan i ne može biti potpuno neutralno kulturno tlo za suživot i susretište svih kultura, kao ni za njihovo proučavanje. Liberalizam nije univerzalno važeća socijalno- politička doktrina kompatibilna s drugim kulturama, za što je dobar primjer bacanje smrtne fetve na izgnanog pisca Salmana Rushdiea i praksa odvajanja religije i politike u zapadnom liberalnom smislu koja je za islam nezamisliva. Ako pak govorimo o indigenim kulturama ili, recimo, plemenskim zajednicama Trećega svijeta, dobar je primjer ideja o univerzalnom i autentičnom ženskom iskustvu koju zamišlja liberalizam pa stoga i ne čude brojne studije o potlačenom položaju žena van Zapada. Osim Tuhiwai Smith, koja kulturalnu različitost žena objašnjava jednostavno drugačijim društvenim ulogama u domorodačkim društvima, a ne opresivnim plemenskim ideologijama koje je Zapad često koristio kao objašnjenje pojedinih praksi, G. C. Spivak također objašnjava žensko iskustvo u nezapadnim zemljama. Između ostalog, ona se bavi i diskursno oblikovanim položajem indijskih žena, a kako je biti žena u Indiji i kako to objašnjavaju dva dominantna, ujedno kontradiktorna diskursa; indijski i britanski, Spivak nam objašnjava kroz obredni fenomen *satija*, što smo obradili u idućem poglavlju koje se bavi postkolonijalnim diskursom i njegovim doprinosom dekolonizacijskim metodologijama. Razmišljanja Tuhiwai Smith i Spivak povezuje tvrdnja Susan Okin, koja smatra kako o ženama u svijetu ne možemo govoriti kao o monolitnoj i jedinstvenoj kategoriji. Tradicija i kultura imaju prvenstveno intrinzičnu vrijednost za raso- etničke žene te oba faktora igraju ključnu ulogu u formiranju njihovog identiteta (Mesić; 2006), što ne zahvaća jednako sve žene čak ni na Zapadu, a kamoli u svijetu. Iz tog razloga nesumjerljivosti kultura Zapad nema pravo govoriti u ime svih žena u svijetu ili ako bismo problem reprezentacije proširili i na druge društvene skupine; nema pravo govoriti uopćeno u ime Ostalih, već treba pažljivo razmišljati o specifičnim kulturnim kodovima pojedinih društava. Tuhiwai Smith smatra da bi dekolonizacijske metodologije podrazumijevale pristupe koji bi bili etičniji, suosjećajniji, korisniji za indigene zajednice te bi se prema njima odnosili s više poštovanja. Posebno je potrebno revidirati rasističke stavove i prakse, etnocentričke pretpostavke i istraživanja koji su za

cilj imali iskorištavanje koloniziranih bez njihova prava glasa u procesu stvaranja znanja o njima. Osnovna kritička pitanja koja borci za prava indigenih zajednica pri procesu stvaranja znanja postavljaju su: tko je naručio pojedino istraživanje i osmislio pitanja, čiji su interesi u pitanju i tko će od tog istraživanja profitirati, tko će provesti istraživanje i tko će napisati izvještaje i dobivene rezultate? Zato je potreban i drugačiji kut gledanja, iz perspektive sustavnog i validnog znanja koloniziranih jer, iako se radi o mnogobrojnim kulturno specifičnim zajednicama, sve one mogu zajednički progovarati o povijesnim, političkim, sociološkim, kulturološkim i psihološkim posljedicama kolonijalizma i imperijalizma. To bi bio diskurs koji bi otvoreno dijelio priče o uništavanju njihove zemlje, kao i borbi za opstanak i nastojanju da zadrže identitet tokom kolonizacije uslijed nametanja zapadnjačkih kulturnih obrazaca. Ovaj diskurs već postoji, samo što nikad nije imao veliki značaj na međunarodnom nivou pa se stoga zadržao isključivo u okviru narodne predaje, poezije, plesa, humora i glazbe. Foucaultov je stav kako lokalne istine i specifična znanja ne treba diskvalificirati i micati ih kao nepoželjne strukture samo zato što se ne uklapaju u dominantan diskurs (Foucault; 1994) pa tako i narodne priče indigenih zajednica, njihove vrijednosti, prakse i načine spoznaje treba uklopiti u vladajući diskurs na način da budu dio njega, a ne izvan njega.

Kada govorimo o potvrđivanju znanja marginaliziranih, potrebno je najprije ukazivati na njihov položaj u društvu koji je rezultat nepravednog sistema, kako bi se prepoznale kritične točke i kako bi se poradilo na njihovom mijenjanju. Ovo je nužan prvi korak jer privilegirani u pravilu ne opažaju problem, ali to se može promijeniti ukoliko se radi na osvještavanju da se podređenost reproducirala kroz institucije i društvene prakse stoljećima do danas i to uvijek u funkciji pojedinih aktera i njihovih interesa. Kolonizirani moraju dobiti prostor u kojem će razvijati autentični identitet i promicati svoja lokalna znanja, što zahtjeva ne samo političku dekolonizaciju, nego i dekolonizaciju od ideje superiornosti bijele rase. Da bi se ovo postiglo, nužno je istraživanje procesa europskog imperijalizma i problematičnih dalekosežnih posljedica za kolonijalna društva, što je u zadnjim desetljećima 20. stoljeća na sebe preuzeo postkolonijalni diskurs. Ipak, prva pogreška postkolonijalnog diskursa je već u njegovom nazivu, pri čemu se krivo navodi na mišljenje da je kolonijalizam povijesno gledajući završen proces, dok istovremeno indigeni narodi i danas u velikoj mjeri osjećaju njegove posljedice. Koncept imperijalizma kakav je postojao u prvim

stoljećima kolonijalne ekspanzije danas jest zastarjeli termin, no zato ga je uspješno zamijenio koncept globalizacije (Tuhiwai Smith; 1999), koji samo nastavlja stare nejednakosti te ih dodatno produbljuje.

## **8. Postkolonijalni diskurs i njegov doprinos dekolonizacijskim metodologijama**

Uz postojeće povijesno ustanovljene reprezentacije, odnosno, neadekvatnu zapadnu epistemologiju za istraživanje znanja, vrijednosti i običaja koloniziranih kultura te marginaliziranih društvenih skupina, problem je i kolonizacija znanosti kroz pojam “akademskog centralizma”, pri čemu snaga, bogatstvo i ugled pojedinih nacionalnih država djeluju na izdvajanje dominantnih skupova znanosti, koje postaju kulturno i strukturalno ovisne (Lamy; 1976). Povijesno gledano, od sredine 16. stoljeća prostor Zapadne Europe ubrzo postaje najmoćnije područje na svijetu te zahvaljujući znanstvenoj revoluciji, tehnologiji i transoceanskim putovanjima uspješno prenosi svoju kulturu, vrijednosti i jezik po cijelome svijetu. Europljani nisu samo istraživali nova područja i razne dijelove svijeta radi obične znatiželje te se nije radilo o pukim znanstvenim ekspedicijama, već su ta područja odmah i osvajali kroz spoj znanosti i carstva (Harari; 2015) pa su se tako znanstvena istraživanja i znanost općenito iskorištavali za opravdanje imperijalističkih osvajanja. Zanimljivo je da su istovremeno i brojni putnici iz, recimo, istočnih dijelova svijeta ili čak istočnih dijelova Europe također putovali i istraživali svijet, ali njihove ekspedicije nisu završavale osvajanjima jer su imali drugačije vrijednosti i mitove, pravosudne i političke strukture (Harari; 2015). Zbog njih su razmišljali drugačije te su bili skloniji koristiti drugačije i inkluzivnije diskurse o identitetu poput diskursa kozmopolitizma (Harari; 2015), a ne zapadnjačke podjele svijeta na barbarski Istok i civilizirani Zapad. Kod urođenika čak, prije dolaska Europljana uopće nije niti postojala želja za stvaranjem znanja o sebi ili potreba za samorazumijevanjem i autentičnošću, već je sve to postupno bio odgovor na kolonizatorsku politiku (Radhakrishnan; 2000).

Budući da ne postoje ideološki slobodne pozicije mišljenja u proizvodnji znanja s obzirom da se radi o procesu koji nije slobodan od normi i vrijednosti te ograničene perspektive vremena u kojem autori pišu, krivo bi bilo tvrditi kako postkolonijalizam ili

dekolonizacijske metodologije mogu riješiti epistemološki sukob između Zapada i ostatka svijeta na neutralan način. Međutim, uvjeti modernosti su ipak omogućili određeni odmak od vremena i prostora zbog čega postoje stavovi i sustavi mišljenja koji bi bili bliži društvenoj kritici i suradnji (proučavanje materijalnih uvjeta i svakodnevnog života prilikom konstrukcije nekog znanja), nego strogom odvajanju na zapadni i nezapadni diskurs. Postkolonijalizam, između ostalog, kritizira dugostoljetno mišljenje prema kojem netko tko dolazi iz ekonomski i tehnološki nerazvijene sredine ne može proizvesti značajno teorijsko znanje, zato što se validno znanje definira prema standardima Prvoga svijeta, kao da tamo nema ideoloških zapreka znanstvenom i teorijskom mišljenju (Mignolo; 2000). Ipak, bitno je i napomenuti kako postkolonijalno teoretiziranje nije započelo akademskim radom intelektualaca iz Trećeg svijeta i njihovim djelovanjem na zapadnjačkim sveučilištima, već je pravi diskurs potčinjenih započeo već s prvom kolonijalnom ekspanzijom (Mignolo; 2000). Od samih početaka kolonijalizma postojala je želja za ekonomskom, religijskom, jezičnom i obrazovnom autonomijom, tj. upravljanjem vlastitog kolektivnog sjećanja, što i nema toliko veze sa sveučilištima (Mignolo; 2000). To znači da je, bez obzira na dosta učinkovito provedenu asimilaciju, zapravo oduvijek postojao otpor prema njoj, koji se tek poslije institucionalno artikulirao kroz rasno i etnički utemeljene pokrete, koji su problem identiteta smatrali ključnim i koji su tražili reviziju teorija koje su podijelile svijet i omogućile nametanje određenih sustava vrijednosti i vjerovanja.

Postkolonijalna književna i društvena teorija bavi se problemima uzrokovanim europskom kolonijalnom ekspanzijom, a posebno njenim kulturnim aspektom u vidu širenja europskog sustava mišljenja u kolonijalnim društvima. Raznolike su skupine kroz kolonijalizam diskriminirane ili i danas trpe neki oblik ugnjetavanja; bilo da su bile isključene iz glavnih društvenih djelatnosti ili nisu imale pravo glasa o svom položaju koji je uključivao život i rad pod vlašću drugih ili su nekad, kao i danas, bile izložene stereotipnim mišljenjima, bez mogućnosti da nametnu vlastiti diskurs o svom identitetu. Neobjektivnost, kulturalne i rasne predrasude usađene u antropološke i ostale društvene spoznaje o njima rezultat su socijalne prirode znanja, tj. utjecaja društvenih faktora na poimanje društvene zbilje, od kojih je ključnu ulogu za vrijeme kolonijalizma imala zapadnjačka politička moć. Zapadnjački kulturni identitet kroz povijest je konstruiran u odnosu na Druge, o kojima je jedini Zapad posjedovao institucionalizirano i validno znanje, često zasnovano na predrasudama i previdima. Pritom se onemogućavala



nezapadna proizvodnja znanja, jer za njom nije niti postojala potreba, budući da je stav bio kako zamišljene Druge Zapad razumije bolje od njih samih. Kada govori konkretno o problemima multikulturalizma u SAD-u, teoretičarka Iris Young nabraja koje se sve grupe i danas tamo ugnjetavaju, što je dobar primjer iz kojeg vidimo kako problem u reprezentaciji nije samo na relaciji zapadnjačka država - periferija, već se događa i prema unutarnjim Drugima od strane socijalno i ekonomski privilegiranih grupa. Marginalizirane skupine u SAD-u koje I. Young nabraja, a koje su izložene stereotipnim pogledima te zahvaljujući već ustanovljenim praksama ni danas nemaju mogućnost za izražavanje svojih gledišta i iskustava su: žene, crnci, starosjedilački Amerikanci, Chicanos, Portorikanci i drugi Amerikanci španjolskog jezika, Azijski Amerikanci, homoseksualci, lezbijke, radnici, siromašni ljudi, ljudi smanjenih tjelesnih i/ili mentalnih sposobnosti (Mesić; 2006).

Postkolonijalni teoretičari smatraju kako se postkolonijalizam treba odmaknuti od povijesnih studija imperijalizma, tj. analize utjecaja europskog kolonijalizma u 19. stoljeću. Umjesto toga bi se više trebao baviti kritikom njegovog suvremenog nasljednika neoimperijalizma, tj. neokolonijalnih formi dominacije koje je potpuno zapostavio usprkos činjenici kako se ekonomska, politička i lingvistička moć Europe i Sjeverne Amerike nad Trećim svijetom nastavila i nakon dekolonizacije. Postkolonijalizam kao pluralistički teorijski koncept okuplja više pristupa, no svima njima je zajednička kritika kako postkolonijalne studije nisu akademska disciplina pri institucijama obrazovanja s jednakom vrijednosti i jednakom zastupljenosti kao tradicionalne discipline koje predstavljaju dominantni diskurs, već su zamišljene kao njegova kritika i isključivo kao neka vrsta alternativnog diskursa (Seshadri- Crooks; 2000). Nama je za potrebe ovog rada i za početan teorijski okvir bilo važno kritičko pisanje Edwarda Saida, jer je Saidov koncept orijentalizma postao referentan za dokazivanje kako je Zapad zahvaljujući kolonizaciji i svim dostupnim oblicima znanja; kulturalnim i znanstvenim (ideološkim), nametnuo određenu stereotipnu sliku o Orijentu, pri čemu je društveno- politički angažman njegove knjige imao jasnu ulogu dokidanja stoljetno uspostavljenih mitova i politički nekorektnih i diskriminatorskih predrasuda. U svim aktualnim debatama o istočno- zapadnim kulturalnim odnosima, Saidovo pisanje je najutjecajnije te ga se od objave *Orijentalizma* najviše citira u orijentalnim ili trećesvjetskim zemljama, a jednaku pažnju privlači i kod zapadnih teoretičara (Wang; 1997). U idućem ćemo poglavlju obraditi dekonstrukcijski pristup

Gayatri C. Spivak kao glavne predstavnice trećesvjetske feminističke kritičke misli i autorice koja je uz Saida nezaobilazna u području postkolonijalne literature.

### **8. 1. G. C. Spivak i postkolonijalna kriza akademske reprezentacije subalternih**

Foucault kroz svoj radikalni kriticizam i aktivistički nastrojeno pisanje puno pažnje posvećuje difuziji moći na mikrorazini, no ne treba zaboraviti niti primjere makromoći kao što su kolonizacija ili njezini suvremeni surrogati neoimperijalizam i globalizacija, što naglašava Gayatri Chakravorty Spivak u svom poznatom eseju *Mogu li potčinjeni govoriti?*<sup>9</sup>. Kao što smo već spomenuli, kolonijalizam od samih početaka nije bio samo ekspeditivne naravi, nego i osvajačke jer su se uz istraživanja istovremeno porobljavala društva te su im se nametali jezik i kultura koji su proizvodili predrasude i kao takav je primjer makromoći koja je ostavila dubok utjecaj na povijest ljudskih odnosa. Primjerice, domoroci su usprkos lokalnim plemenskim jezicima, kroz kolonijalni obrazovni sustav naučili doživljavati engleski ili francuski jezik kao da su dio njihovog identiteta, dok se u isto vrijeme događalo distanciranje od njihovih vlastitih kultura i jezika, koji su od neizmjerne važnosti jer se preko njih vrši ne samo komunikacija, već i prijenos kolektivnog sjećanja (Mignolo; 2000). Isto tako, njemački filozof i predstavnik kulturnog pluralizma Johann Gottfried Herder spominje “senzualne narode”, odnosno Afrikance i njihovo nasilno preseljenje u Ameriku, što nikako nije bilo u njihovom interesu, jer osim što nova klimatska podneblja nisu odgovarala njihovim fizičkim obilježjima, uz to su izgubili i velik dio identiteta kroz oduzimanje kulture koja im je “svojevrsna” te su osjećali tugu i očaj zbog prisile da prihvate nove, njima neprirodne kulturne prakse (Mesić; 2006). Bez obzira na to, doživljaj porobljenih naroda i njihovih kultura i u skladu s tim društvena praksa su se u kolektivnoj memoriji Zapada povijesno dugo održavali upravo zato jer se nije razumjela ili uopće ispitivala osnova različitih predrasuda pa su se one i dalje proizvodile.

Poanta eseja *Mogu li potčinjeni govoriti?* je uloga znanstvenika- istraživača i aktualna politika reprezentacije unutar postkolonijalnog konteksta, u kojem subalterni i

---

<sup>9</sup> Izvor: Spivak, G. C. (1988) Can the Subaltern Speak? U: Nelson, C. (Ed.) *Marxism and the Interpretation of Culture*. Basingstoke: Macmillan Education.

dalje nemaju pristup komunikacijskim mrežama pa je stoga centrima moći i moguće govoriti u njihovo ime i to na pogrešan način. Ono što Spivak smatra hvalevrijednim pothvatom je to da se uopće priznaje kako je počinjeno epistemičko nasilje nad subalternima, no ono što je za nju ključna i potpuno promašena poanta je bilo kakav pokušaj da se poboljša položaj subalternih na način da im se daju kolektivna prava i stvara neka vrsta generaliziranog diskursa, koji bi uz to dolazio iz imperijalnih centara. Ovo nije dobar pristup jer se, kao prvo, unaprijed pretpostavlja kako postoji kulturalno jedinstvo između heterogenih grupa ljudi, a kojima, kao drugo, treba dopustiti da sami pričaju za sebe te se tako potvrde kao samostalni subjekt koji bi bio neovisan o dominantnom diskursu.

Praksa žrtvenog samospaljivanja udovica u Indiji je u novijim desetljećima rijetkost u Indiji s obzirom da ju je britanska kolonijalna vlast zabranila još 1829. godine (Tkalčić; 2014), no ona je povijesno izvršila značajan utjecaj na položaj žene u Indiji kao subalternog subjekta opstajući stoljećima unutar indijskog patrijarhalnog društva. Stoga je Spivak odabire kao primjer preko kojeg pokazuje kako kulturne norme u nekom društvu ne možemo suditi i ispravno razumijeti izvana te zaključuje kako kulturne prakse treba interpretirati s oprezom<sup>10</sup>. Teško shvatljive prakse ne trebamo unaprijed braniti i opravdavati na način kako su dio nečije kulture i identiteta te smatrati kako zbog toga ne trebaju biti predmet rasprava i analiza, ali je isto tako jako problematična ideja kako bi se svaka, Zapadu neshvatljiva kulturna praksa, trebala reformirati. Prije bilo kakvih zaključaka treba povećati slobodu i mogućnosti govora subalternih, a ne održavati praksu govorenja u njihovo ime, čak i ukoliko je ona dobronamjerna. Nelogično je da dojučerašnji imperijalisti govore u ime svoje nekadašnje kolonije i ponovno, s pozicije moći, stvaraju diskurs o njenoj kulturi i

---

<sup>10</sup> G. C. Spivak govori iz pozicije postkolonijalne feminističke teoretičarke; bez obzira što je svjesna kako se radi o rodno nasilnoj praksi stvorenoj unutar indijskog patrijarhata, ona odbija diskurs prema kojem Zapad problematične prakse poput *satija* unaprijed označava kao šovinstičke i manipulativne, ne samo zbog duboko ukorijenjenih obrazaca ponašanja koji su različiti i ponekad kulturološki neusporedivi, već i zbog činjenice da je i sam Zapad također pun seksističkih percepcija o ženi i šovinstičkih stavova uopće. Ovdje je Spivak na tragu Foucaulta i odnosa moć- znanje; Zapad pogrešno misli kako zbog svoje političke moći i stupnja razvoja ima moralni autoritet suditi o položaju žena u Trećem svijetu na način da se unaprijed pretpostavlja kako su tamošnje žene potlačene, bez davanja glasa njima i drugim skupinama ljudi, što bi dalo bolji uvid u njihove osjećaje, postupke i razmišljanja te njihov stvaran položaj u društvu.

običajima u njima prikladnim i razumljivim narativima (Spivak; 1988). Narativ treba dolaziti iznutra jer komplicirane religijske prakse i rituale neće jednako razumjeti zapadni akademik i pripadnik lokalne kulture s obzirom da je teško zadržati nepristranost i autentičnost u pokušaju tumačenja pojedinih fenomena, a ovo je opisano u poglavlju eseja koje objašnjava kako je britanska zabrana *satija* doživljavana kao slučaj “bijelih muškaraca koji spašavaju smeđe žene od smeđih muškaraca”. Jasno je kako se radi o kritici imperijalističkog diskursa, koji se lažno predstavlja kao nediskriminatorski prema ženama ili drugim društvenim skupinama, bez obzira što su seksizam i šovinizam kao društvene činjenice prisutne i na Zapadu i bez obzira što se u trenutku zabrane *satija* nije radilo o iskrenoj zabrinutosti za položaj žena u Indiji, već o počecima preobrazbe indijskog društva po uzoru na zapadna, kako bi se Indiju uključilo u svjetski kapitalistički sustav. Analizirajući ovaj slučaj, G. C. Spivak dolazi do zaključka da subalterni ne mogu govoriti kada u njihovo ime drugi preuzimaju riječ pa je tako ženski glas uklješten između kolonijalnog okupatora kao protivnika te indijskog patrijarhata kao pobornika *satija*. Istovremeno, još uvijek nije stvoren diskurs u kojem bi indijske žene kao one koje su povijesno i izlagane ovoj praksi i za koje zapravo ne brine niti jedan od ova dva diskursa, bile aktivan subjekt i govorile o toj problematici same u svoje ime. Umjesto toga, o *satiju* postoje dva nemoguća diskursa i situacije: prvi je shvaćanje da, budući da udovica ima ista prava na obiteljsku imovinu kao i njezin preminuli suprug, obitelj preminulog je vjerojatno nakon njegove smrti nagovara na samožrtvovanje (Tkalčić; 2014), što zapadni diskurs tumači kao opresiju. Drugi diskurs, stvoren od strane indijskog patrijarhata i duboko ukorijenjen u svijesti subalternog subjekta, nas dovodi do izjava žena koje tvrde kako se pak radi o dobrovoljnom činu i činu moći, ženske snage i potvrde žene kao subjekta i aktivnog agenta u stvaranju vlastita identiteta (Tkalčić; 2014), što dodatno komplicira shvaćanje ove prakse. Zato Spivak tvrdi da, kako bi shvatili logiku nečijeg ponašanja, moramo jako dobro poznavati vrijednosne kodove određene kulture i što točno ideološki oblikuje ponašanje subalternog subjekta u odnosu na specifične društvene, religijske i kulturne faktore.

Što se postkolonijalnih studija tiče, Spivak smatra kako one u početku uopće nisu bile loša ideja, ali danas je njihova jedina funkcija da nastavljaju reprodukciju odnosa podređenosti i dominacije zbog krivog pristupa subalternoj problematici, iako se formalno zalažu za mijenjanje tih odnosa. Postkolonijalizam može biti opozicija jedino ako koristi svijest o društveno- povijesnom nasljeđu kako bi kritizirao suvremene

kulturalne uvjete koji nastavljaju reproducirati povijesno ustanovljene nejednake odnose moći. Bez toga se u najboljem slučaju radi o pukoj etnografskoj reprezentaciji kolonijalnog nasljeđa umjesto politički angažiranom pristupu, kao što je, recimo, Saidov koncept orijentalističkog diskursa preko kojeg se kritiziraju posljedice rasizma u njegovim samim počecima te njegovo prelijevanje u suvremeni neoimperijalistički diskurs o subalternima (Behdad; 2000). Razlog neuspjeha postkolonijalizma je to što se on kao nova svijest i akademski diskurs koji je trebao biti ideološka opozicija stoljetnom europskom kolonijalizmu prvotno razvio u razvijenim zemljama kao koncept unutar zapadnog kritičkog diskursa. Iako izvorno zapadni koncept, trećesvjetski intelektualci ga vrlo brzo preuzimaju jer je idejno stremio poništavanju nejednakih odnosa moći, no ubrzo se ipak pretvorio u neokolonijalni diskurs jer je to njegov prirodni habitus; on dolazi iz pozicije centara moći te se od samog početka davanje glasa marginaliziranim radi na krivi način. Čak i kada govorimo u ime subalternih na najosjetljiviji mogući način, moramo biti svjesni uloge i utjecaja koje imaju akademici u njihovoj reprezentaciji, a koji proizlaze iz činjenice da oni koji proizvode znanje zauzimaju određeni položaj u zapadnjačkim institucijama. Odnosno, kad god pokušavamo govoriti u ime potčinjenih, zapravo postajemo suučesnici u postojećem akademskom establišmentu (Spivak; 1988). Primjerice, ako govorimo o ženama kao subalternoj kategoriji, nije jednostavno pronaći odgovarajući analitički okvir za proizvodnju diskursa koji bi se bavio ženama Trećeg svijeta. Ono što postkolonijalizam radi je to da njihov položaj i ponašanje uspoređuje sa ženama razvijenih zemalja, a ponekad se radi o potpuno neusporedivim i promašenim analogijama. Čak ni o ženama u SAD-u ne možemo govoriti kao o jedinstvenoj kategoriji, a kamoli u drugim dijelovima svijeta; upravo zato je teško i uzaludno stvarati diskurs u kojem bi zapadnjačke žene govorile u ime nezapadnjačkih, čak i kada se to radi u dobroj namjeri (primjerice u ime emancipacije trećesvjetskih žena). Također, ako govorimo općenito o subalternima, postkolonijalizam nije dovoljno radio na tome da se postigne dijalog između različitih narativa. Primjerice, problematičan je i nikome ne koristi česti stereotip o zemljama i kulturama Trećega svijeta kao opresivnim, pri čemu se često najekstremnije religijske prakse uzimaju kao primjer i onda se zaključuje da je i ostatak trećesvjetske populacije nazadan. Osim toga, ista se situacija javlja i s tradicionalno odgojenim manjinama u zapadnjačkim zemljama; u novije vrijeme je islam postao posebno problematično pitanje te se i on, između ostalog, primjerice zbog nošenja hidžaba ili nekih drugih odjevnih predmeta doživljava kao opresivna religija dok

zapravo ima mnogo slučajeva gdje visokoobrazovane žene ostaju unutar svojih islamskih zajednica ili pak samostalno prelaze na islam. Konkretno je u Francuskoj izglasan zakon protiv nošenja burke, a rezultat toga je opća osuda i omraženost Francuske u islamskim zemljama te pojačane političke napetosti i ovakvi primjeri sigurno neće pomoći u stvaranju dijaloga između različitih kultura. Zapravo je puno logičnije da će potlačena žena osjećati prezir prema svojoj kulturi, no češće se događa da mnoge žene cijene tradicionalne obiteljske vrijednosti i svoju matičnu kulturu baš zbog kolektivismu i suradnje koji im pomažu protiv individualizma i materijalizma dominantne kulture, ali i protiv raznih vrsta tlačenja s kojima se možda u tom istom društvu susreću (rasizam, seksizam) (Mesić; 2006). Obitelj je u ovom slučaju, iako patrijarhalna, ipak nekakvo utočište (Mesić; 2006).

Interpretacije društvenih praksi i vjerovanja ovisne su i o dominantnoj ideologiji i o socijalnom okruženju, pri čemu se ne radi nužno o istinitim interpretacijama. Ovu tezu Spivak dokazuje kroz kritiku koju upućuje najprije zapadnoj teoriji i etnocentričkim akademskim pretpostavkama o subalternima. Osim što je esencijalistički diskurs zapadne teorije stereotipno i ideološki oblikovan, on također lažno izjednačava kolonizirani subjekt budući da potčinjene i kolonizirane vidi kao jednu homogenu cjelinu, umjesto da unutar koloniziranog korpusa naglasi razlike te mu tako pristupi na bolji i više analitičan način. Zatim navodi previde koje su učinile postkolonijalne studije kroz površan pristup problematici marginaliziranih i nadovezujući se na to kritizira emancipirane subjekte poput lokalnih (indijskih) povjesničara i filozofa koji se bave subalternom problematikom, a usprkos tome im status žene u Indiji kao subalternog subjekta ostaje neuhvatljiv problem. Također kritizira i same žene koje odrastaju unutar indijskog patrijarhalnog sistema i ne prepoznaju opresivno ponašanje i indoktrinaciju te zato podliježu autocenzuri. Za potonje aktere nam daje primjer samoubojstva mlade Indijke, članice nacionalističkog pokreta Indije, čiji je čin trebao poslati jasnu poruku u borbi protiv britanske kolonizacije zbog samog načina na koji je počinjen (samoubojstvo je počinjeno u vrijeme mjesečnice kako se taj čin ne bi protumačio kao slučaj neželjene trudnoće). Osim što je za Spivak kao feministkinju problematična činjenica da žena čak i u suvremeno doba mora koristiti svoje tijelo kako bi poslala društvenu poruku, još je više uznemirava to što nije prepoznata problematika podređenog subjekta, jer je zaključak i indijske filozofkinje pa čak i nećakinje djevojke koja je počinila samoubojstvo bio kako se radilo o nesretnoj ljubavi. Ovaj slučaj i slučaj

*satija*, gdje su lokalne žene slobodnu volju izjednačile sa samožrtvovanjem, dobro pokazuje kako su si same žene onemogućile govor u svoje ime i samo je jedan od primjera zašto svi subalterni općenito, prema Spivak, također ne mogu govoriti u svoje ime.

## **9. Emancipatorske mogućnosti postmodernizma za odnos između Zapada i**

### **subalternih**

Postoje pomaci unutar diskursa kritičke teorije i reprezentacije subalternih zahvaljujući nastojanjima brojnih društvenih i humanističkih znanosti poput komparativne književnosti, rodnih studija, kulturne antropologije i etnologije, koje veliki naglasak stavljaju upravo na usporedbu pojedinih dijelova svijeta, svjetskih kultura i raznolikosti. Istovremeno su pojedinci i društvene zajednice više nego ikad svjesne vlastitog položaja u okviru država kojima pripadaju, a ako njihova ljudska prava tamo nisu ostvarena, javlja se nezadovoljstvo. Multikulturalizam i priznavanje manjinskih identiteta postali su ključan problem današnjeg svijeta s obzirom da se povijesni identiteti nisu izgubili usprkos brojnim integracijama, globalizaciji i pokušajima asimilacije. Istovremeno, postmodernizam zbog svog relativističkog razumijevanja istine i društvenih pojava te odbacivanja fundamentalnih referenci znanja nije omogućio nikakvu ozbiljnu dekonstrukciju dominantnog diskursa o koloniziranima, a rad na ravnoteži između velikih i malih narativa samo je pokušaj da se spere krivnja zbog dugostoljetnog eurocentrizma (Radhakrishnan; 2000). Početna ideja suodnosa i reciprociteta između različitih znanja u svijetu zanemarena je i nedovoljno razrađena u praksi, a formalna samorefleksivnost i kritičnost neće doprinijeti boljem razumijevanju svjetskih kultura i njihovih znanja, koliko god poststrukturalisti naglašavali potrebu za pažljivim analizama pisanih tekstova i njihovih konvencionalnih interpretacija (Radhakrishnan; 2000). U postmodernoj društvenoj teoriji složene društvene pojave svode se na reduciranu raspravu o jeziku, diskursu, tekstu i nesvjesnom; nije stvoren teorijski diskurs koji bi mogao jezik jedne discipline prevesti u jezik druge pa se tako samo predlaže apsurdno slobodno miješanje koncepata bez čvrstih granica, a zanemaruju se doprinosi mikro– makro odnosa u konstrukciji diskursa (Mouzelis;

2000), na što upozorava i Spivak. Dakle, niti su prevladavajući diskursi velikih nacija koji bi govorili u ime drugih povijesnih iskustava rješenje, niti je rješenje trenutni postmodernistički relativizam te izolacija iskustava etničkih manjina, migranata, žena, homoseksualaca i potčinjenih bilo koje vrste, jer navedene društvene skupine često čak i ne žive odvojeno jedni od drugih. Već smo spomenuli Bakhtinov pojam heteroglosije, s kojim se ruski teoretičar bavio u svojoj kritici svakodnevnog života, a radi se o dijaloškoj formi jezika koji treba predstavljati konstantnu i neograničenu komunikaciju s drugima, umjesto dekontekstualiziranih istina kroz univerzalni govor. Upravo preko heteroglosije, koju zanimaju konkretna iskustva smještena u konkretnom vremenu i prostoru, možemo prepoznati fenomen drugosti i diverziteta svijeta jer ona i predstavlja različite vrste govora (diskursa) koji se mogu pronaći u svakodnevnom životu (Gardiner; 2000). Prema Bakhtinu, filozofija koja bi bila moralna, morala bi biti formulirana tako da uključuje suprotnosti ja- drugi, jer bivanje ne možemo ograničiti samo na naša djela, mišljenje i percepciju (Gardiner; 2000), a prisutnost drugih može biti prepoznata i poštivana jedino tako da se radi na kolektivnoj svijesti koja nije egocentrična, već društvena i intersubjektivna. Dijalog (govor, diskurs) pritom nije puka interakcija i lingvistička razmjena između entiteta, već on predstavlja model koji naglašava propustljivost simboličkih granica i uključivost te znači prijelaz od apstraktne teorije do analize konkretnog društveno- historijskog konteksta (Gardiner; 2000). Umjesto pružanja otpora prema suprotnim diskursima koji istovremeno postoje u društvu, potrebna je društvena teorija koja bi ujedinila iskustvo kolonizatora i koloniziranih (Radhakrishnan; 2000). Ovakva društvena teorija bi trebala osmisliti diskurs koji bi se bavio identitetom na bitno drugačiji način od okcidentalizma i orijentalizma, jer najprije trebamo prestati komunicirati u esencijalističkim kategorijama koje promiču diskurse nadređenosti i potčinjenosti (Afzal- Khan; 2000). Niti veličanje ideologije dominacije, ali isto tako ni naglašavanje viktimizacije (pripisivanje krivice i odgovornosti tlačitelja prema Drugome) i kontra- šovinistički narativi neće pomoći u borbi protiv rasizma, seksizma i ostalih šovinističkih fenomena, jer ideološki konstruirani i suprotstavljeni identiteti i jesu osmišljeni da se održava opresija i podjela društva (Afzal- Khan; 2000). Suprotstavljeni narativi između kojih nema dijaloga nisu oslobađajući jer promoviraju dogmatske kategorije o Drugome pa tako bacanjem samo letimičnog pogleda na izabranog Drugog pojedinac već zna sve što treba znati o nekoj osobi, što vodi u nove neformalne podjele u društvu i oblike isključivanja, a onda i u separatizam, nacionalizam i slično (Afzal- Khan; 2000). Postmodernizam bi mogao biti



“treći prostor” koji zanima međusobna suradnja i izmjena heterogenih iskustava i koji bi se zbog težnje ka dekonstrukciji prostora mogao temeljiti na različitosti Istoka i Zapada i posjedovati svoja vlastita i nezavisna znanja, ali koji bi trebao biti nešto nalik egalitarnom konstruktu Samira Amina (Radhakrishnan; 2000). Odnosno, iako je postmodernizam otvorio brojne narativne mogućnosti s tvrdnjama kako ne postoji univerzalna istina i da zapravo postoje samo naracije, on bi mogao biti posrednik u društvu s univerzalističkim normama kojem će jednako doprinositi i marginalizirani i oni koji su tradicionalno imali moć. Ukoliko za to bude političke volje, danas je, više nego ikad, moguće i o najizoliranijim kulturama stvoriti valjano i objektivno, a istovremeno i reprezentativno znanje, no ostaje pitanje mogu li zapadnjački teoretičari unatoč svojoj teorijskoj, kulturnoj i akademskoj tradiciji izgraditi dovoljno nepristrano i kritičko stajalište kako bi bili predstavnici tog “trećeg prostora” (Radhakrishnan; 2000). To znanje treba graditi usporedno sa slikom koju manjine imaju o sebi, a njihova znanja također trebaju postati validna i potvrđena od druge strane, čime bi ih se priznalo kao ravnopravnog sudionika u konstrukciji diskursa (Afzal- Khan; 2000). Bez ovakve vrste priznanja će se i dalje reproducirati odnosi u kojima će neki identiteti i kulture biti ravnopravniji od drugih, neka znanja ostati samo “druga znanja”, a neka neće uopće nositi nikakvu važnost niti dobiti priliku da propituju važeća znanja i paradigme (Afzal-Khan; 2000). Intelektualci kritičari imaju vrlo zahtjevnu ulogu u konstrukciji diskursa s kojim bi svi bili zadovoljni, a uz to se trebaju zalagati i za što bližu varijantu istine, s obzirom da je istinsko znanje relativan pojam zbog neizbježnih ideoloških, odnosno, političkih, ekonomskih i obrazovnih utjecaja. Da bi postmoderna teorija unutar ove problematike funkcionirala, ona ipak ne smije ostati vrijednosno- ideološki čista i sve relativizirati, već mora počivati na specifičnim vrijednostima i ciljevima (koji će biti odraz društvenih odnosa u svijetu) i biti spremna saslušati iskustva marginaliziranih te skupa s njima graditi dijalog, što bi značilo eklekticism i interdisciplinarnost metodologija i interpretativnih modela (Afzal- Khan; 2000). Iako također nije zagovornica postmoderne teorije u njenom izvornom obliku prema kojem je relativizam njeno glavno obilježje i zbog čega ne postoji mogućnost dijaloga između različitih percepcija, Dorothy Smith i njen prijedlog stvaranja “primarnih narativa” primjer je koji također zagovara napuštanje stajališta “svevišnjeg” pogleda na stvari i otvara mogućnost dekonstrukcije dominantnog diskursa. Ovakav pristup, za razliku od formaliziranog reprezentacijskog sistema, otvara prostor za mogućnost kritike, odnosno, konstrukciju znanja koje ne bi bilo puka tekstualizacija, tj. apstrahiranje koje smješta

aktere u objektivizirane forme i konstrukcije. Primarni narativi bili bi protuteža ideologiji i njenim formaliziranim birokratskim metanarativima koji bi nas osvještavali o stvarnim društvenim uvjetima te navodili čitatelja da sam izvodi zaključke, umjesto da se radi o interpretaciji iz druge ruke (Gardiner; 2000). Predlaže takvu formu proučavanja fenomena jer između stvarne prakse i tekstualnog prikaza te prakse uvijek postoji intervencija istraživača koji sve usklađuje u poželjne okvire, što radi i formalna sociologija jer se neformalne procedure pomoću kojih društveni akteri interpretiraju svijet smještaju u unaprijed osmišljen sistem, čime im se oduzimaju stvarna obilježja (Gardiner; 2000). Na taj način dolazi do tipiziranja i prihvatanja gotovih značenja umjesto promišljanja o novima i izgradnje narativa koji bi bili bliži ritmovima svakodnevnog života (Gardiner; 2000). Razlika između primarnog i ideološkog narativa nije u tome što se stvarno dogodilo (pitanje istine i laži), nego u metodi pripovijedanja i interpretacije, pri čemu primarni narativ ima direktni doticaj sa svakodnevnim, a uz to također navodi čitatelja da koristi vlastito iskustvo kako bi izvukao zaključke, umjesto predloženih definicija “iz druge ruke” i ideološkog čitanja koje je otporno na kritiku (Gardiner; 2000). Prema ovoj definiciji bi i primarne narative mogli svrstati u govor van diskursa koji uznemirava sustav, odnosno, pozitivističko- objektivističku poziciju ekspertnih znanja koja kroz oduzimanje subjektivnosti pojedincu čine simboličko nasilje nad marginaliziranima.

## **9. 1. Mogućnosti interkulturalnog dijaloga**

Kada govorimo o zapadnoj i nezapadnoj kulturalnoj paradigmi, najčešći način promatranja ovog odnosa je kako se radi o povijesno partikularnim identifikacijskim shemama koje, svaka iz svog kuta, negativno prikazuju suprotni realitet. No, dekonstrukcijski teoretičari smatraju kako i jedna i druga paradigma sadržavaju osim ideološko- diskriminatorskih i emancipacijske potencijale. Kako bi se to postiglo, trebalo bi raditi na samokritici i jednog i drugog diskursa te na dijaloškim formama, što bi se moglo postići iz perspektive multikulturalizma, tj. multikulturalnog znanja, u smislu da se znanje ne definira u isključivo nacionalnim okvirima, nego da bude spoj zapadne i nezapadne perspektive, globalnog i lokalnog, diskurzivnog i nediskurzivnog. Prvo očito pitanje koje se vezano uz ovu problematiku nameće je: može li se trenutno

uopće i kako, znanje emancipirati od dominantnog diskursa na način da Drugi postanu aktivan subjekt u (re)konstrukciji znanstvenog diskursa i službenih interpretacija prošlosti, koji imaju funkciju stvaranja određenih predodžaba o identitetu političkih zajednica, a koje su stvorile “interpretativne zajednice”, tj. profesionalni znanstvenici (Blanuša; 2005), umjesto da ostanu pasivni objekt? Smatramo kako su ovo bitna pitanja na globalnoj političkoj razini, jer kada bi se uvela kritička rekonstrukcija ekspertnih znanja o onima koji nemaju moć, pri čemu bi i oni sami sudjelovali, možda bi takav drugačiji prikaz subalternih omogućio i njihovo političko djelovanje te doveo do promjene u postojećim društvenim odnosima. Da bi se bilo kakva promjena u tom smjeru dogodila, prvo bi se trebalo raditi na osvještavanju socio- ekonomskih uvjeta, kako bi i Treći svijet postao aktivan subjekt u (re)konstrukciji znanstvenog diskursa, s obzirom da je podjela na legitimna i nelegitimna znanja rezultat asimetrije moći, tj. podjele na dominirajući društveni sloj i “ostale”. Postojanje ogromnih razlika u tretiranju pojedinih znanja i iskustava i različitost u mogućnostima prihvatanja pojedinih akademskih izvora zahtijeva temeljne izmjene u globalnoj stratifikaciji (Cairns; 1975, prema Lamy; 1976). Istovremeno bi se trebao prevladati strah od drugosti, jer je on u posljednje vrijeme zbog globalizacije i rata protiv terorizma nešto što također otežava decentralizaciju znanja o Drugima. Pitanja identiteta, kulturalne različitosti i miješanja kultura vjerojatno će još dugo biti predmet brojnih rasprava, a izjava poput onih pojedinih zapadnih političara o nepostojanju multikulturalizma u Europi bit će sve manje s obzirom na današnju imigracijsku krizu, zbog koje će se normalan suživot manjina s većinskim društvima morati dogoditi ukoliko se ne žele stvarati nove političke napetosti. Da bi cjelokupna znanost bila multikulturalna, to bi podrazumijevalo razmjenu literature, prihvatanje nezapadnih znanja kao legitimnih te odlazak znanstvenika u zemlje u razvoju radi stvaranja zajedničkih pluralističkih diskursa koji bi se jednako sastojali od radova zapadnih i nezapadnih znanstvenika. Osim toga, potencijal za promjenu leži van dominantne političke i društvene prakse i ideologije, naglašavanju utjecaja širih društvenih odnosa i institucija i povijesnih iskustava pri proizvodnji znanja s čime se već bavi sociologija znanja, ali i formiranju teorijskog i praktičnog pristupa unutar kojeg zapadni diskurs više ne bi bio u poziciji da se bavi isključenim, nezapadnim znanjima za koja smatra kako su van znanosti. Također je nužna kritična masa znanstvenika koju zemlje u razvoju trebaju dosegnuti i bez koje neće biti moguće stvoriti kolonijalno (zapadno) neovisnu domaću društvenu znanost (Lamy; 1976). To znači da, ako se studente, buduće pripadnike domaće

društvene znanosti, šalje na školovanje izvan zemlje, poželjan je i poticaj koji će ih ohrabrivati da se vrate, ali i da pritom stečenu razinu znanja prilagode potrebama domaćeg socijetalnog konteksta umjesto da se prilagođavaju smjernicama strane zajednice o poželjnoj znanstvenoj aktivnosti (Lamy; 1976). Jednom kad se ta razina kritičnosti u smislu broja obrazovanih postigne, moguće je uspostaviti djelotvornu mrežu komunikacija i smanjiti ovisnost o stranom obrazovnom materijalu te razvijati teorijske osnove i perspektive empirijskih istraživanja, koje se mogu nositi s rezultatima društvenih znanosti ostalih zajednica u međunarodnoj areni (Lamy; 1976). Dakle, uz kritički i samorefleksivni pristup Zapada, nužno je da se u nezapadnim zemljama, a pogotovo trećesvjetskim zemljama koje još uvijek pate od nasljeđa kolonijalizma, razvije cjelokupna infrastruktura koja će raskinuti s institucijama koje oponašaju kolonijalni mentalitet u postkolonijalnom razdoblju. Ta infrastruktura bi trebala obuhvaćati sveučilišta, znanstvena udruženja, udruge građana i sve ostalo što bi pomoglo izgraditi djelotvornu lokalnu komunikacijsku mrežu, zbog koje akademici neće imati obavezu prema Zapadu kao jedinom izvoru saznanja i preko koje će se problemu postkolonijalnog subjekta pristupiti sustavno i iznutra. Prvi bi korak prema većem prihvaćanju nezapadnih znanja mogao, primjerice, biti obrat postojećeg trenda u jezičnom smislu, prema kojemu još uvijek ne postoji zahtjev da znanstvenici savladaju dodatni jezik koji bi im omogućio da idu ukorak s razvojem svoje discipline u drugim govornim područjima (Lamy; 1976). Zbog toga se događa da se lokalne strukture zemalja u razvoju koje ne pripadaju engleskom govornom području često proglašavaju potpuno neodgovarajuće za komunikaciju s lingvistički različitim Zapadom, a također se ne potiče ni distribuiranje domaćih publikacija koje bi mogle pozitivno utjecati na razmjenu iskustava (Lamy; 1976). Osim ovakvih međunarodnih strukturalnih promjena, od koristi bi bio i interdisciplinarni pristup koji bi uzeo u obzir novu verziju kulturalnih studija kao alternative dominantnoj europskoj i američkoj perspektivi i koji bi iz internacionalne perspektive i različitih kulturoloških i društveno- historijskih uvjeta gradio znanje (Gardiner; 2000). Agnes Heller tvrdi kako nam razdoblje moderne nudi najviše mogućnosti za razvoj kritičkog mišljenja jer je u njoj razvijeno više formi znanja u odnosu na predmoderno društvo i njegov centraliziran i homogeni sustav vrijednosti (Gardiner; 2000). Sve te forme znanja prilika su i za kritiku postojeće partikularnosti, rekonstrukciju znanosti i interkulturalni dijalog, no međudržavna znanstvena suradnja trebali bi biti šira, umjesto da se sva znanstvena aktivnost slijeva u jedan centar. Pogotovo bi se trebala promijeniti praksa proizvodnje znanja u zemljama Trećega

svijeta koja se referira uvijek na zapadni centar umjesto na vlastitu nacionalnu zajednicu, kao i tendencija migracije znanstvenika iz Trećeg svijeta u zemlje Zapada, umjesto da ta migracija bude obostrana (Lamy; 1976).

Postmoderna društvena teorija bila bi dovoljno dobar epistemološki pristup kada bi težila izgradnji primjerenijeg i kompleksnijeg postkolonijalnog diskursa koji bi trebao uključivati transnacionalne i transkulturalne analize istočnih i zapadnih epistemologija. Odnosno, složenija i naprednija postmoderna epistemologija trebala bi pomiriti ponekad neusporediva znanja i iskustva kako bi se pokazalo međusobno uvažavanje i priznavanje, što i jest njen gorući problem. Osim toga, neriješeno je i pitanje u kojim je uvjetima dopuštena intervencija u lokalna znanja i pod kojim je uvjetima možemo moralno i epistemološki opravdati. Također, postmoderna teorija nije riješila problem istovremenog postojanja različitih narativa jer postoje nepodudarnosti između stvarnosti nekog društva kada ga gledamo iznutra, kroz njegovu prizmu i slike koju su stvorili kolonizatori. No, bez obzira na navedene probleme, glavni argument postkolonijalnih teoretičara za kombiniranje postmodernističkog pristupa i postkolonijalnog diskursa je to što se i jedan i drugi pristup služe metodologijom koja uključuje dijalog, miješanje koncepata i veće sudjelovanje aktera, a ne kontrolu diskursa od strane istraživača (Radhakrishnan; 2000). Kompleksniji postkolonijalni diskurs bi se morao puno opreznije baviti heterogenim, složenim i dinamičnim subjektom kao što je prostor bivših kolonija, koji povijesno, prostorno i demografski podosta varira, umjesto da o njemu zaključuje iz perspektive zapadnog diskursa i u skladu s tim stvara neodgovarajuće reprezentacije. Postkolonijalne subjekte ne treba izjednačavati zbog puno razloga; niti se generalno radi o rasno čistim društvima poput Nigerije, Jamajke i Indije ili pak multikulturalnim poput Australije i Kanade, niti su posljedice europskog imperijalizma iste prema, recimo, bijelcima, urođenicima ili drugim rasama, niti je proces osamostaljivanja pojedinih bivših kolonija tekao isto (Shohat; 2000). Također, diskurs neokolonijalizma propituje političke okolnosti od 80-ih godina 20. stoljeća te suvremenu geopolitiku i odnose moći (američku vanjsku politiku i uplitanje u državne poslove u Srednjoj Americi ili na Bliskom istoku vođenu interesima ekonomskih elita), odnosno nastavak starih kolonijalnih praksi i opresije u novim formama (Shohat; 2000). Zbog toga je pojedinim teoretičarima već i sam naziv “postkolonijalizam” problematičan i zastarjeli termin jer prefiks *post-* zapravo krivo implicira kako je ekonomski, politički i kulturalni utjecaj kolonijalizma završen proces koji se ne prelijeva u sadašnjost (Shohat; 2000). Budući da formalna dekolonizacija nije značila

potpuni raskid američko- europske politike s novonastalim zemljama, postkolonijalni teoretičari bi trebali stavljati veliki naglasak ne samo na problem identiteta i njegovog priznavanja unutar politika kulturalne različitosti, već i na neokolonijalne političke odnose potčinjenosti i dominacije koji i uzrokuju problem identiteta, opću društvenu dinamiku te neodgovarajuću proizvodnju znanja.

## **9. 2. Multikulturalizam i globalna policentrična epistemologija**

Charles Taylor i njegov koncept priznavanja identiteta primjer je pozitivnog obilježja zapadnog liberalizma na čijem tragu bi se trebalo kretati ukoliko bismo težili multikulturalnom pristupu izgradnje znanja. Njegov pristup podrazumijeva fokus na identitetu koji se mora priznati i predstaviti na pravi, autentičan način jer ukoliko je identitet negativno predstavljen, to može utjecati na osjećaj sebstva i samopoštovanje. Taylor tvrdi kako je koncept nacije vrlo različit u različitim dijelovima svijeta pa zbog takvog pluralizma i ne mogu postojati globalna etika i globalna politika. Tvrdi da je prava dekolonizacija dekonstrukcija diskursa koji će sputavati ili omalovažavati Treći svijet u njegovoj potrazi za identitetskom autentičnošću (Seshadri- Crooks; 2000) te pritom također naglašava dijaloški karakter tumačenja, u smislu dijeljenja iskustva i znanja. Taylor smatra da bi, u vrijeme kada je multikulturalizam kao politički projekt upitan na svim frontovima, bilo lijepo osvijestiti kako je pored različitih društvenih običaja, različitih motivacija i shvaćanja, ljudskost ono što nam je svima zajedničko. Međutim, Taylorov multikulturalizam je epistemologija Drugoga, zamišljena da može funkcionirati samo u okviru kršćanskog zapadnog liberalizma (Maffie; 2009), jer smatra kako se radi o ideologiji koja povijesno gledano ima najviši stupanj demokracije. Suprotno tome, jedan od najcjelovitijih teoretičara multikulturalizma Bhikhu Parekh smatra kako je multikulturalizam perspektiva ili program koji trebamo promatrati potpuno odvojeno od liberalizma i čija bi funkcija trebala biti upravo da rješava probleme koje liberalizam kao doktrina dosad nije uspio riješiti (Mesić; 2006). Taylor kao predstavnik zapadnog diskursa također podržava problematičnu tezu kako su tehnološka i vojna superiornost jednake epistemičkoj superiornosti jer pogrešno pretpostavlja kako znanje iskazano kroz tehnologiju iscrpljuje cijelo ljudsko iskustvo i znanje o stvarnosti (Maffie; 2009). To je također razlog zbog kojeg pogrešno podržava zapadni liberalizam kao jedini mogući okvir za multikulturalnu suradnju, iako je dobro poznato kako liberalizam kao ideologija također uključuje mnoge šovinističke

konstrukte, npr. nacionalizam koji može prijeći u rasizam. Osim toga, sve moralne i političke doktrine koje su nastojale univerzalizirati kulturne poglede koji su zapravo parcijalni u odnosu na ukupno kulturno iskustvo čovječanstva bile su neuspješne. Isto tako bi i bilo kakav pokušaj stvaranja multikulturalnog znanja koje bi se temeljilo na univerzalnom ishodištu i vrijednostima o tzv. zajedničkoj ljudskoj prirodi bio parcijalan i nepravedan jer bi rezultirao brisanjem nekih formi znanja koje se razlikuju u svom načinu poimanja svijeta te bi ostao univerzalan i ujedinjujući samo formalno. Bhikhu Parekh smatra kako liberalan pogled na život iz multikulturalističke perspektive nije jedini racionalan i pravi način vođenja života s obzirom da je i on sam kulturno specifičan pa se upravo zato liberalni odnosi s raznolikim kulturama ne trebaju zasnivati na liberalnim vrijednostima, nego na kritičkom i nepristranom interkulturalnom dijalogu (Mesić; 2006). Upravo zato bi, bez obzira na Taylorove pozitivne ideje o identitetskoj autentičnosti i dijaloškim formama njenog tumačenja, bolje moguće rješenje bio policentrični globalni dijalog. On bi podrazumijevao suradnju između raznolikih diskursa, pri čemu se jednaka pažnja poklanja i racionalističkim tipovima znanja i onima koja se bave ritualnim obredima i praksama pojedinog naroda, odnosno, etnoznanjima i etnoepistemologijama indigenih zajednica. Glavni fokus ovakve epistemologije trebao bi biti da unaprijedi život pojedinca kroz uspostavljanje posebne platforme za uzajamnu razmjenu, učenje, ali i suradnju (Maffie; 2009), jer i globalne promjene u okolišu pokazuju kako je prijeko potreban zajednički projekt u kojem bi mnoga znanja koegzistirala. Postoji mnogo ontoloških pristupa i uzročno- posljedičnih odnosa pomoću kojih se može spoznati stvarnost oko nas, a koji se ne mogu svesti pod samo jedan pristup i integriranu cjelinu, kao što je npr. predloženi liberalizam u Taylorovoj viziji. Ne postoji apsolutna verzija jednog “ispravnog” načina života, već postoji više ontološki jednako važnih poredaka i odnosa u prirodi, pri čemu nijedno znanje tih poredaka u smislu spoznaje kako priroda “zapravo funkcionira” epistemološki nije fundamentalno važnije od drugog (Maffie; 2009), zbog lokalnog faktora, odnosa moći te vrijednosno- povijesnog utjecaja. No, kako zapadna moderna znanost ima svoje negativne učinke na prirodu i njen doživljaj te prirode više je u skladu s interesima određenih skupina, a ne ekološki održivog razvoja, to bi mogao biti dobar argument za oduzimanje statusa superiornosti modernoj zapadnoj znanosti, tj. da se zapitamo zašto urođenička znanja koja podupiru održivi razvoj nemaju barem jednaki autoritet (Maffie; 2009). Moderna zapadna znanost ima dobre uvide u prirodne zakone, no to ne znači kako ujedno i fundamentalno bolje razumije stvarnost od nezapadnih

sistema znanja čiji je fokus na drugačijim vrijednostima, primjerice, kako da što bolje razumiju prirodu radi osobnog razvoja i sreće ljudskih bića (Maffie; 2009)<sup>11</sup>.

Budući da su znanja indigenih naroda suočena s prijetnjom izumiranja zbog genocida, etnocida njihovih kultura i jezika te ekocida indigenih staništa radi ideologije neoliberalizma, interesa korporacijskih tvrtki i globalizacije, globalna policentrična epistemologija bi se prije svega zalagala za opstanak tih znanja te bi podupirala njihovo pravo na samoodređenje (Maffie; 2009). Ostaje nejasno pitanje tko bi u postkolonijalnom, post-eurocentričkom, multikulturalnom, feminističkom, policentričkom i bilo kojem drugom emancipatorskom dijalogu koji bi uključivao raznolike diskurse sudjelovao na strani Zapada, a tko na strani nezapadnog ostatka svijeta, kao i pitanje koliko bi zajedničkih normi bilo potrebno da se takav kompleksan dijalog uspostavi? Pojedini postkolonijalni teoretičari predlažu model dijaloga višestrukih aktera, u kojem bi epistemički Drugi ravnopravno sudjelovali sa svojim epistemologijama koje ne zanima potraga za istinom i činjenicama, već ispravan put za čovjeka i harmonički odnosi s drugima (Maffie; 2009). Također bi ciljevi takve platforme trebali biti: podržavanje raznolikosti, emancipacija svih prema kojima je povijesno vršena opresija (žene, radnička klasa, indigene skupine, Treći svijet...), općenito poboljšanje života i težnja ekološki održivom razvoju, pri čemu bi trebalo uzajamno poštivati sve sudionike (Maffie; 2009). Međutim, očito je da pri pokušajima uspostave ovakvih platformi gdje bi sudionici bili ravnopravni, pojedini trećesvjetski teoretičari svejedno nastoje isključiti dominantne grupe iz diskusija u kojima bi sudjelovali marginalizirani, što nije dobar pristup jer bez njih nema uspostave dijaloga kao ni delegitimacije postojećih parcijalnih načina spoznavanja. Smisao ovakvog multikulturalnog projekta nije da rješava epistemološke sporove u smislu potvrde nečije znanstvenosti ili valjanosti, budući da je svjestan njihove parcijalnosti, već da bude

---

<sup>11</sup> Klasične istočnjačke filozofije poput taoizma i konfucijanizma ne zanimaju znanja definirana kao istine, čemu teže racionalističke zapadne epistemologije; umjesto toga ove epistemologije priznaju kako postoji puno različitih načina dolaženja do znanja, od kojih nijedan nije podložniji provjeravanju koliko su vjerne postojeće reprezentacije zbilje, jer to nije njihova svrha. Od teoretiziranja i deskriptivnih činjenica više ih zanimaju pravičnost, autentičnost i ispravan put za čovjeka te praktična znanja i vrijednosti koji bi unaprijedili život pojedinca i koji bi što više odgovarali ljudskoj prirodi i bili u harmoniji sa socijalnim okruženjem (Maffie; 2009).



susretište između zapadnih i nezapadnih znanja. Bit policentrizma u ovakvoj suradnji je decentralizacija i raspršivanje moći radi osnaživanja obespravljenih te pluralizma u formama znanja, na tragu Foucaultove ideje o “pobuni potčinjenih znanja” ili “demokratizacije znanja” Vandane Shive, kako bi Zapad shvatio da je njegovo znanstveno znanje samo jedan tip znanja među mnogima. Policentrična epistemologija nasuprot epistemičke monokulture Zapada iziskuje i aktivizam i promjene u društvenoj praksi kako bi se preoblikovale institucije i njihov tretman prema vladajućem diskursu i ostalim znanjima, što prije svega zahtijeva promjene u odnosima moći. U suprotnom bi, kao i u slučaju postkolonijalnog teoretiziranja, sve moglo ostati samo na isticanju formalne jednakosti, tolerancije i inkluzije različitog. Pritom se radi o zahtjevnom projektu koji bi uključivao neusporedive ideje i prakse, kao što su šamanizam, religija, misticizam, poezija, glazba, narodne poslovice, etnonarativi, umjetnost i rituali skupa sa zapadnjačkim znanostima utemeljenim na argumentima i znanstvenom eksperimentu (Maffie; 2009). Budući da se postojeći odnosi moći u društvu nikad ne ukidaju, već se samo smjenjuju (Foucault; 1994), teško je vjerovati da bi bez istinske demokratizacije u širem smislu, lokalne kulture i alternativni načini mišljenja poput natprirodnih ontologija i spiritualizma zajedno s postojećim legitimnim znanjima kreirali nova znanja i prakse, s ciljem autonomnije i autentičnije ljudske spoznaje. Ta nova znanja bila bi hibridi nastali brisanjem granica među znanjima, ali s naglaskom kako nisu logički izvedena iz postojećih znanja, zbog čega novonastali kolaž ne bi bio toliko racionalan, univerzalan i kategoričan, već više hipotetski i lokalan. No, kao što smo već spomenuli, ovakva demokratizacija znanja oslobodila bi mišljenje od uspostavljenih režima i trenutnog sistema znanja samo ukoliko je dio šireg procesa demokratizacije pojedinca i povećanja ljudskih sloboda, veće kritičke svijesti i samorefleksivnosti, pluralizma i suradnje.

## **Zaključak**

Problematika dekonstrukcije literature o Drugima važna je jer nezapadna znanja kao dio nečije kulture treba poštovati i čuvati s obzirom da se kulturna raznolikost ističe

kao kulturno i civilizacijsko dobro. Smatramo i kako je, pogotovo u današnje vrijeme brojnih sukoba u svijetu, potrebno osvijestiti koliko je sve ono na čemu se temelji naše mišljenje zapravo proizvod specifičnih potreba društvenih organizacija (Durkheim; 2008) i da upravljanjem reprezentacijama o drugima možemo utjecati na dominantne orijentacije i kulturni svjetonazor. Dakle, preispitivanje vrijednosnih postavki znanosti nužno je zato što znanost ima odgovornost za društvene implikacije svojih saznanja budući da posjeduje veliku moć mijenjanja društva. No, pitanje je koliku stvarnu moć imaju postojeće alternative univerzalizirajućem procesu globalizacije i njemu odgovarajućem sistemu znanja te jesu li značajnije promjene u odnosima moći uopće moguće. Brojni antiglobalistički pokreti, udruge civilnog društva, nezapadna i kritički nastrojena zapadna znanstvena udruženja, koji žele ukazati na skrivenu stvarnost iza podjele u znanosti i vrijednosne ideale koji upravljaju znanjem, djeluju u okvirima u kojima im vladajuća elita i kapitalisti dopuštaju. Stoga se njihov rad uglavnom svodi na suradnju s vladajućima i korporativnim interesima, jer svi značajniji projekti, kao i pristup komunikacijskim mrežama najčešće ovise o novcu iz različitih interesnih zaklada, koje ujedno postavljaju i određena ograničenja. Bez obzira na takvu fiksiranu socijalnu stratifikaciju, postmoderna društvena teorija koja analizira suvremene uvjete života morala bi napraviti iskorak u svojim dosadašnjim teorijskim naporima zbog kojih je ostajala isključivo u akademskom okruženju te je tako zadržavala neutralno djelovanje. Ukoliko bi uključivala kompleksniji i društveno angažiraniji postkolonijalni diskurs kako predlažu pojedini dekonstrukcijski teoretičari, vrijednosno angažirana postmoderna društvena teorija mogla bi dovesti do pozitivnih pomaka u dominantnom sistemu znanja i reprezentacijama Drugih. Pritom je problematičan i sam termin “postkolonijalizam” jer stvara privid nepostojanja opozicije i borbe protiv kolonizatora kao da se radi o riješenom problemu, što pridonosi slabim izgledima za istinsku geopolitičku kritiku centralizirane distribucije moći u svijetu. Budući da implicira borbu protiv opresije i mogućnost otpora, Ella Shohat predlaže njegovu zamjenu s “neokolonijalizmom” kao terminom koji je manje pasivan za suočavanje s trenutnom situacijom u svijetu, praktičniji za geopolitičku kritiku i politički aktivniji angažman (Shohat; 2000). Bez obzira na takvu globalnu situaciju, interkulturalni dijalog za rješavanje neriješenih sukoba, podjela te postizanje kompromisa između nejednakih bio bi moguće pozitivno rješenje, a morao bi uključivati multikulturalne poglede i u skladu s njima politike razlike, kako bi se i teorijski i praktički razlikovao od imperijalističkog centra. Spomenuli smo nekoliko primjera koji bi imali izgleda za stvaranje odgovorne

znanosti: primarne narative koje predlaže Dorothy Smith, Bakhtinovu jezičnu (diskurzivnu) heteroglosiju koja bi odgovarala društvenoj raznolikosti, s naglaskom na dijaloškim i nepristranim oblicima interkulturalnog dijaloga, za što se zalaže i Vandana Shiva kada govori o demokratizaciji znanja ili, recimo, mogućnost stvaranja multikulturalnog sustava znanja pomoću globalnog policentričnog dijaloga. Osnovna ideja multikulturalnog decentraliziranog sustava znanja je da lokalna znanja jednako doprinose i koegzistiraju skupa sa zapadnim i globalno utjecajnim znanjima. Odgovorna znanost bi također trebala biti suradnja između znanstvenika i zainteresirane ne-ekspertne javnosti, koju bi činili kulturolozi, filozofi, sociolozi, ekolozi, novinari, politički aktivisti, a čijim uključivanjem bi se dogodilo svojevrsno znanstveno opismenjavanje javnosti, ali i veće povezivanje znanstvenika s povijesnim, socijalnim, kulturnim i političkim kontekstom, kako bi kroz takvu humanizaciju znanosti općedruštvena korist bila važan argument u promicanju pojedinih znanstvenih istraživanja (Matić; 2001).

Promjene u geopolitičkoj kartografiji moći bi vjerojatno jedine mogle dovesti do konkretnijih promjena u kulturalnoj reprezentaciji i razumijevanju Drugih, dok je u isto vrijeme teško vjerovati da bi nekakva globalna suradnja i kulturalni dijalog to prvi pokrenuli. Za sve nekadašnje kolonizirane, a danas marginalizirane, demokracija treba osigurati predstavljanje kroz institucionalne mehanizme, no i članovi ovih grupa trebaju se samoorganizirati i steći osjećaj kolektivne moći kroz sudjelovanje u oblikovanju socijalne politike koja se na njih odnosi (Mesić; 2006). Bez obzira na budućnost multikulturalnog sustava znanja, do određenog kulturalnog miješanja koncepata već je došlo, što pokazuje da je promjena u spoznajnim interesima uvijek moguća. Tako već postoji miješanje paradigmi u vidu stvaranja brojnih New Age filozofija, koje su preuzele istočnjačke duhovne vrijednosti i misticizam u obliku koji bi bio prihvatljiv Zapadu, nakon što je zapadni materijalizam došao do krize duha (Paić; 2004). Također je, iz ekonomske nužde i uz okcidentalistički diskurs kao posljedicu, došlo do prihvatanja zapadnih znanosti i tehnologije na Istoku, kao i do miješanja nezapadne alternativne i konvencionalne zapadne medicine.

Ideje koje su povijesno predstavljane kao objektivno znanje, a koje su zapravo bile produžetak ideologije te su poslužile kao sredstvo s namjerom obezvrijeđivanja Drugog, danas su ipak ublažene i drugačije predstavljene. Tako često možemo čuti naglašavanje vrijednosti poput tolerancije prema drugima i drugačijima te jedinstvo u

različitosti, no i ovakve pozitivne ideje gube svoju praktičnu svrhu kada iza njih umjesto interakcije kao modela multikulturalne politike za suživot manjinskih društvenih skupina s većinskim društvom stoji dominantna ideja integracije, zbog koje se vjerojatno i događa radikalizacija državljana koji se sa svojim tradicionalnim identitetima u zemlji u kojoj su rođeni ili u koju su migrirali nikad ne osjećaju potpuno prihvaćeno. Umjesto asimilacije i koegzistencije, suživot bi se trebao odvijati u međusobnom priznavanju razlika i solidarnosti te izgradnji široke javne sfere političkog komuniciranja, tj. multikulturalne političke kulture koja ne bi ponovila povijesne greške kojima su stvarane podjele, međuetnički sukobi i ratovi. Mnogi modernisti su čak predvidjeli kako će “nacionalno” kao model društvenog identiteta uskoro propasti s obzirom da se radi o propagandi i ideološkom inženjeringu, koji služi uskom interesu elita i koji je neprikladan za današnji pluralni svijet. Habermas, primjerice, uvodi pojam postnacionalne demokracije koja će konačno okončati pojam nacije i govoreći o projektu kakav je Europska Unija, on očekuje sazrijevanje političke kulture građana EU te da će odnosi u njoj proizlaziti iz dijaloga umjesto nasilja, prisilne integracije i ideološke retorike (Katunarić; 2003). Po njegovom mišljenju, ovakav model demokracije neće, naravno, dokinuti sve razlike, no trebao bi riješiti one koje ometaju komunikaciju i zajednički život (Katunarić; 2003), pri čemu ostaje pitanje hoće li ta nova demokracija ili neki drugi alternativni koncept zajedničkog života različitih društvenih skupina imati jednaku snagu da se prema njima zadobije sličan masovni osjećaj kao prema naciji. Još uvijek vidimo bitno drugačiju situaciju u odnosu na predviđanja modernista; usprkos širenju industrijsko- kapitalističkog društva, pojedinci u razdoblju moderne ne djeluju kao izolirani kozmopolitski sugrađani, već kao pripadnici nacije koja ih i dalje kulturalno određuje. Pojedinaac se i dalje identificira sa svojom zajednicom bez obzira na različite društvene klase, vjeroispovijesti i slično i bez obzira na slavljenje postnacionalnog, heterogenog, hibridnog i različitog. Upravo će se zbog heterogene postmoderne kulturno- etničke slike svjetske kulture, odnosno, opstanka kulturnih identiteta te u cilju pravednije društvene dinamike morati raditi na pluralističkim politikama unutar nacija, a u skladu s tim i multikulturalnim sustavom znanja koji će obuhvaćati različite forme znanja.

## Literatura

1. Afrić, V. (2009). *Analiza diskursa*. Predavanja *Kvalitativno istraživanje*. Filozofski fakultet u Zagrebu. Odsjek za sociologiju
2. Afzal- Khan, F. (2000) At the Margins of Postcolonial Studies: Part 2. U: Afzal- Khan, F. i Seshadri- Crooks, K. (Ed.) *The Pre- occupation of Postcolonial Studies*. Durham & London: Duke University Press.
3. Behdad, A. (2000) *Une Pratique Sauvage: Postcolonial Belatedness and Cultural Politics*. U: Afzal- Khan, F. i Seshadri- Crooks, K. (Ed.) *The Pre- occupation of Postcolonial Studies*. Durham & London: Duke University Press.
4. Blanuša, N. (2005) Povijesna svijest mladih u Europi na prijelazu milenija. *Politička misao*, 52 (3): 65 - 88.
5. Buruma, I. i Margalit A. (2004). *Occidentalism: the West in the Eyes of Its Enemies*. New York: Penguin books.
6. Durkheim, E. (2008). *Elementarni oblici religijskog života: totemistički sustav u Australiji*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk: Hrvatsko sociološko društvo.
7. Feyerabend, P. (1987). *Protiv Metode*. Sarajevo: OOUR Izdavačka djelatnost.
8. Foucault, M. (1994). *Znanje i moć*. Zagreb: Globus.
9. Gardiner, M. E. (2000). *Critiques of Everyday Life*. London & New York: Routledge.
10. Harari, N.Y. (2015). *Kratka povijest čovječanstva*. Zagreb: Fokus komunikacije.
11. Huntington, P. S. (1998). *Sukob civilizacija: i preustroj svjetskog poretka*. Zagreb: Biblioteka Izvori sutrašnjice.

12. Katunarić, V. (2003). *Sporna zajednica: novije teorije o naciji i nacionalizmu*.  
Zagreb: Naklada Jesenski i Turk: Hrvatsko sociološko društvo.
13. Kuhn, T. S. (1999). *Struktura znanstvenih revolucija*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk: Hrvatsko sociološko društvo.
14. Lamy, P. (1976) Kolonizacija i dekolonizacija društvenih znanosti: prema internacionalizaciji. *Politička misao*, 13 (4): 309 - 317.
15. Lazarus, N. (2005). *Representations of the Intellectual in "Representations of the Intellectual"*, u: Research in African Literatures, Vol. 36., No. 3: 112 - 23. Indiana University Press. URL: <http://www.jstor.org/stable/3821367?seq=1> (22. 4. 2016.)
16. Maffie, J. (2009). In the end, we have the Gatling gun, and they have not: Future prospects of indigenous knowledges. *Futures*, 41 (1): 53- 65.  
  
URL: [http://ac.els-cdn.com/S0016328708001146/1s2.0-S0016328708001146-main.pdf?\\_tid=7d0495d4-8a02-11e5-a224-00000aacb35e&acdnat=1447418079\\_b980791bf90734703d54c51d1323b9d9](http://ac.els-cdn.com/S0016328708001146/1s2.0-S0016328708001146-main.pdf?_tid=7d0495d4-8a02-11e5-a224-00000aacb35e&acdnat=1447418079_b980791bf90734703d54c51d1323b9d9) (13. 1. 2016.)
17. Mannheim, K. (1978). *Ideologija i utopija*. Beograd: Nolit.
18. Matić, D. (2001). *Ratovi znanosti: pogled unatrag*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk: Hrvatsko sociološko društvo.
19. Matić, D. (2013). *Znanost kao kultura i društvena praksa*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk: Hrvatsko sociološko društvo.
20. Mesić, M. (2006). *Multikulturalizam: društveni i teorijski izazovi*. Zagreb: Školska knjiga.
21. Mignolo, W. (2000) (Post)Occidentalism, (Post)Coloniality, and (Post)Subaltern Rationality. U: Afzal- Khan, F. i Seshadri- Crooks, K. (Ed.) *The Pre- occupation of Postcolonial Studies*. Durham & London: Duke University Press.

22. Mouzelis, N. (2000). *Sociološka teorija: što je pošlo krivo?: dijagnoza i pomoć*.  
Zagreb: Naklada Jesenski i Turk: Hrvatsko sociološko društvo.
23. Paić, Ž. (2004) Prevladavanje Zapada: Zablude okcidentalizma. *Eurozine*. URL:  
<http://www.eurozine.com/articles/2004-10-27-paic-hr.html> (16. 3. 2016.)
24. Radhakrishnan, R. (2000) Postmodernism and the Rest of the World. U: Afzal-Khan, F. i Seshadri- Crooks, K. (Ed.) *The Pre- occupation of Postcolonial Studies*.  
Durham & London: Duke University Press.
25. Said, W. E. (1999). *Orijentalizam: Zapadnjačke predodžbe o Orijentu*. Sarajevo:  
Svjetlost.
26. Said, E. (1983). *The world, the Text, and the Critic*. Cambridge, Mass: Harvard  
University Press.
27. Seshadri- Crooks, K. (2000) At the Margins of Postcolonial Studies: Part 1. U:  
Afzal- Khan, F. i Seshadri- Crooks, K. (Ed.) *The Pre- occupation of Postcolonial  
Studies*. Durham & London: Duke University Press.
28. Shohat, E. (2000) Notes on the "Post- Colonial". U: Afzal- Khan, F. i Seshadri-  
Crooks, K. (Ed.) *The Pre- occupation of Postcolonial Studies*. Durham & London:  
Duke University Press.
29. Spivak, G. C. (1988) Can the subaltern speak?  
  
URL: [http://www.mcgill.ca/files/crlaw-discourse/Can\\_the\\_subaltern\\_speak.pdf](http://www.mcgill.ca/files/crlaw-discourse/Can_the_subaltern_speak.pdf)  
(24. 11. 2015.)
30. Stanić, S., Pandžić, J. (2012). Prostor u djelu Michela Foucaulta. *Socijalna  
ekologija*, 21 (2): 225- 245.
31. Tkalčić, M. (2014) Sati kao okrutna praksa i označitelj subalternog subjekta. Libela-  
Portal o rodu, spolu i demokraciji. URL: [http://www.libela.org/prozor-u-svijet/4738-  
sati-kao-okrutna-praksa-i-oznacitelj-subalternog-subjekta-4738/](http://www.libela.org/prozor-u-svijet/4738-sati-kao-okrutna-praksa-i-oznacitelj-subalternog-subjekta-4738/) (23. 11. 2015.)
32. Todorova, M. (1999). *Imaginarni Balkan*. Beograd: Zemun: Čigoja štampa;

Biblioteka XX vek.

33. Tuhiwai Smith, L. (1999). *Decolonizing Methodologies*. London: Zed Books.

URL: [http://www.google.hr/books?hl=hr&lr=&id=Nad7afStd8C&oi=fnd&pg=PR9&dq=Critical+Analysis+of+the+Production+of+Western+Knowledge+and+Its+Implications+for+Indigenous+Knowledge+and+Decolonization&ots=1C1Ga1qB4j&sig=ijer-A0Riu6izEdb7jhxQA5utWM&redir\\_esc=y#v=onepage&q&f=false](http://www.google.hr/books?hl=hr&lr=&id=Nad7afStd8C&oi=fnd&pg=PR9&dq=Critical+Analysis+of+the+Production+of+Western+Knowledge+and+Its+Implications+for+Indigenous+Knowledge+and+Decolonization&ots=1C1Ga1qB4j&sig=ijer-A0Riu6izEdb7jhxQA5utWM&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false) (23. 2. 2015.)

34. Wang, N. (1997) Orientalism versus Occidentalism? *New Literary History*, 28 (1):

57 – 67. URL: [http://muse.jhu.edu/login?auth=0&type=summary&url=/journals/new\\_literary\\_history/v028/28.1wang\\_n.html](http://muse.jhu.edu/login?auth=0&type=summary&url=/journals/new_literary_history/v028/28.1wang_n.html) (20. 4. 2016.)

## **The construction of knowledge of the colonised peoples – the critique of the dominant, western discourse**

### **Summary**

*The use of the ideas of progress in the enlightenment movement has historically enabled imperialistic policy of the western civilisation as well as establishing certain social hierarchies. In such conceived hierarchies exist cultural, material and intellectual relations between the West and the Others as two geopolitical and cultural extremes. Colonialism has served as a way of confirming and is merely one of many aspects of oppressing imperialistic polities, and due to the colonial heritage in the course of several centuries, the West has built its superior identity upon socially and politically supported views of the Others. This paper provides an attempt of introducing the critique of western discourse and the essentialist discourse of the Other throughout the myths of the underdeveloped, pagan and inferior cultures, which is a problem addressed by numerous authors, representatives of the postcolonial discourse. In addition to E. Said, other postcolonial authors who are likewise members of numerous*



*activist groups, also point out that there is a crisis of academic representation of the subaltern, such as G. C. Spivak, who is representing a postmodern deconstruction theory and feminism. The paper is also going to treat the issue of representation of indigenous peoples and their cultures, where theorist and researches who have gained their education on the West (L. T. Smith), are using their academic position to socially engage in institutionalising decolonizing methodologies, which are currently considered as an incommensurable and incompatible system of knowledge with regard to dominant discourse. This paper will also analyse social and historical context of the emergence of postcolonial discourse and its function in confirmation of the uneven distribution of power and knowledge, using which we'll confirm, once again, the Foucault's thesis about knowledge being in service of power, with which we are going to start our analysis of artificially made division to significant and insignificant knowledge.*

*At the end of the paper and in its conclusion we will adress the issue of the possible deconstruction of the dominant discourse in a form of multicultural knowledge and also the reformed postmodern social theory combined with a more complex postcolonial discourse, using the thesis of deconstruction theorists who claim that the dominant system of knowledge must be reformed. That is, the academic representations and generalizations must be modified because the dominant discourse rests upon an ideology that encourages the oppression of one culture towards another which leads to not only epistemic, but also political violence over marginalized.*

**Key words:** *western civilisation, colonialism and imperialism, representation of Others, essentialist discourse, postcolonial discourse, knowledge and power, decolonizing methodologies, indigenous theorists, multicultural knowledge, postmodern social theory*



